مدخل إلى
الفلسفة الإسلامية

الدكتور
إبراهيم محمد إبراهيم صقر
أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم
جامعة الفيوم



الطبعة الثانية
١٤٢٧هـ -٢٠٠٦م

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق المصرية
٥٠٧٨ / ٢٠٠١
الترقيم الدولي .I.S.B.N
977-5937-57-4

مقدمة الكتاب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وبعد :

موضوع الكتاب كما يدل عليه عنوانه «مدخل إلى الفلسفة الإسلامية»، وفكرة المدخل نجدها فى تاريخ الفكر والتأليف فى العصر القديم والمتوسط والحديث، فمحاولات المشتغلين بالفلسفة فى التمهيد لها، أو التعريف بها لن تنتهى، ولن يكف المشتغلون بالفلسفة عن تقديم مثل هذه المحاولات، لأن الفلسفة – حركة مستمرة – والفكر الفلسفى لا يقف أو يجمد عند صيغ متحجرة، ولكنه مستمر فى حركته وفى سيره وفى تدفقه طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود.

وليس من المفروض فى كتاب يعد مدخلاً للفلسفة أن يقدم للقارئ فلسفات جاهزة أو مذاهب متكاملة، وإنما المهمة الأساسية أن يمهد الطريق للقارئ للوصول إلى ميدان الفلسفة الفسيح؛ ولذلك رأيت من الخير تقديم هذا الكتاب إلى الذين يعُنون بدراسة الفلسفة الإسلامية؛ ليكون الطريق أمامهم معبدا واضحا، فيسيروا إلى الغاية من غير زيغ أو التواء.

ويتضمن المدخل سبعة فصول تتضمن العديد من الموضوعات؛ ففى الفصل الأول تعرضنا لموضوع تعريف الفلسفة عند فلاسفة الإسلام أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وهى تعريفات تشمل كل ما قيل فى حد الفلسفة عند القدماء ثم عرضنا للترادف القائم بين لفظى الفلسفة والحكمة. وتناولنا أيضا فى هذا الفصل الخلاف القائم بين مفكرى العرب حول تسمية الفلسفة بالإسلامية، أم بالعربية، مع بيان موقف المستشرقين من هذا الخلاف.

أما الفصل الثانى فقد خصصته لإبراز جهد القدماء من علمائنا على الدرس النظرى فى تحقيق النصوص ونشرها، وما قاموا به من ترجمات عظيمة كان لها الفضل فى التعرف على أفكار الأمم المتمدنة فى ذلك العهد وأقصد مفكرى اليونان وفلاسفتهم. ولقد شملت الترجمة علوماً كثيرة بحيث لا نجد ميدانًا إلا

وللمترجمين فيه فضل.

أما الفصل الثالث فكان موضوعه العقلية السامية والعقلية الآرية؛ وذلك حتى نبين من جانبنا مدى سذاجة تلك الدعوى من حيث تجاهل أصحابها من المستشرقين أن المسلمين قد بنوا حضارة فى الماضى ظلت لعدة قرون هى الحضارة الوحيدة فى العالم، وكان للمؤلفات العربية والجامعات الإسلامية فى الأندلس أكبر الأثر فى يقظة أوربا من رقدتها الطويلة خلال العصور الوسطى. فعلى أى أساس إذن ينبغى أن نقيم اليوم العقلية الآرية خلال تلك الرقدة الطويلة، ولماذا لا نصف هذه العقلية حينئذ بالوحدة والبساطة وعدم التركيب، ونخلع الصفات الأخرى على نظريتها السامية.

والحقيقة أن الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن فى الإمكان أن نستخلص صفات أو خصائص أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذى ينتمى إليه، قد انقضى، فلا شرق ولا غرب، ولا شمال ولا جنوب فى خصائص البشر وصفاتهم، فكل شعب فى الدنيا ككل شعب آخر من حيث الاستعداد والفطرة، فالمدينة الإنسانية تغمر العالم موجه فى أثر موجه، والموجات تارة يكون سيرها من هنا إلى هناك، وطوراً من هناك إلى هنا. فهذه الدعوة لا سند لها من التاريخ، ولا دعامة قوية ترتكز عليها، ولا دليل من العلم أو المنطق، بل إن المنهج العلمى الصحيح يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها.

وأما الفصل الرابع فكان موضوعه الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ولا ريب أن الاستشراق قد أبلى بلاء حسنا فى خدمة الإنسانية بأسرها متأثراً بالدوافع العلمية الكامنة فى نفسه والتى كانت إحدى الأسباب الرئيسية لميلاد حركته ونشأة فلسفته.

وإذا كان بعض المستشرقين قد صدر عنهم الأحكام والآراء غير الموضوعية على تراثنا الفلسفى فى محتواه وأعلامه ومناهجه، فقد كان من بين المستشرقين من تحررت نفسه من التعصب الدينى والجنسى والثقافى، وتميزوا بسمو الغاية والقصد، وبموضوعية التناول والدراسة وجدية المسلك، واكتشفوا مجالات

واتجاهات وتصورات ونظريات فلسفية لدى أعلام الفلسفة الإسلامية ذات قيمة فائقة لم يفطن إليها أصحابها من العرب.

فليست جميع جهود المستشرقين كان يقصد بها خدمة الاستعمار، بل المعرفة الدقيقة للفكر الفلسفى العربى الإسلامى، وتقيمه، ونقده هدفًا أسمى بحيث أصبحت المسافة العلمية الخاصة بمضمون هذا التراث وبأعلامه منبعًا لا ينضب ماؤه نغترف منه، وسوف تنهل منه أجيال من الباحثين متلاحقة.

أما الفصل الخامس فكان موضوعه «مباحث الفلسفة الإسلامية» وفيه تناولت المباحث التقليدية – إن صح التعبير – من علم كلام وتصوف وأصول فقه وفلسفة خالصة، علاوة على العديد من المباحث مثال فلسفة التاريخ والفلسفة السياسية والمنطق وشروحه والأخلاق وفلسفة اللغة، وتاريخ العلوم عند العرب، هذا التنوع إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن علماء المسلمين لم يشعروا بالحدود الفاصلة بين المجالات بعضها ببعض بل كان الإحساس بالتكامل بين المجالات على الرغم ما يتميز به كل مبحث بمشكلاته ومصطلحاته وحدوده التى تكاد تفصله عن غيره من المجالات الأخرى، وتجعل منه علمًا قائمًا بذاته.

أما الفصل السادس فقد تناولت فيه نماذج من القضايا الفلسفية وبصفة خاصة قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، والأدلة على وجود الله، والنبوة، وحدوث العالم وقدمه، والعناية الإلهية، والمعاد.

أما الفصل السابع فموضوعه نماذج من الفكر الإسلامي الحديث وفيه درسنا كل من الدعوة الوهابية والدعوة السنوسية كنماذج من الفكر الإسلامي الحديث.

والله وليّ التوفيق،

دكتور

إبراهيم محمد إبراهيم صقر

حدائق حلوان: ٢٦ فبراير ٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول

الفلسفة (التعريف والتسمية)

أولاً : تمهيد .

ثانيًا : تعريف الفلسفة .

ثالثًا : تسمية الفلسفة .

أولاً: تمهيد :

ليس ثمة شك فى أن الفلسفة الإسلامية هى التعبير النهائى المستجد للأمة الإسلامية والانفتاح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس فى حياة المسلمين ولا فى تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية. لقد شملت هذه الفلسفة آفاقًا متعددة واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية، وطبيعية، وأخلاقية، وسياسية. حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات، ويفصلها عن غيرها من الأمم؛ ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة. إن الروح الفلسفى المنبعث عن أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفى المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق.

فقد كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنوير مبدع نفاذ، إنها أتت بخلق جديد، وألفت بتصورات كبرى فى تاريخ الفكر الإنسانى، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور، وسارت قدمًا، بحيث يبطل الزعم القائل بأن العرب لم يصنعوا شيئًا أكثر من أنهم أخذوا من غيرهم. فالعرب إذا كانوا قد أخذوا من غيرهم فإن لهم أصالتهم وإسهامهم، حتى أصبح لنا أن نتحدث عن فلسفة إسلامية كما نتحدث عن الفلسفات الأخرى.

فلم يبق اليوم شك فى أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة عالجت المشاكل التقليدية الكبرى، وهى مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، وفصلت القول فيها متأثرةً أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها، ومستعينة ثانية بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، شرقية أو غربية.

والفلسفة الإسلامية برغم طابعها الدينى الروحى، تعتد بالعقل اعتدادًا كبيرًا، وتعول عليه التعويل كله فى تفسير مشكلة الالوهية والكون والإنسان، وبالعقل تعلل وتبرهن، وبه تكشف الحقائق العلمية، فهو باب هام من أبواب المعرفة.

والفلسفة الإسلامية توفيقية، توفق بين الفلاسفة – بعضهم وبعض، فقد عرف المسلمون شيئًا من الفلسفات الشرقية القديمة كما عرفوا شيئًا عن السابقين

لسقراط السوفسطائيين، والسقراطيين، والرواقيين، والأبيقوريين، ورجال مدرسة الإسكندرية، وعنوا خاصة بافلاطون وأرسطو، فقد أثرا تأثيراً كبيراً فى كثير من المدارس الإسلامية، وحولهما بوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة.. وهذا التوفيق بين الآراء المتعارضة أبرز ما تتميز به الفلسفة الإسلامية. فالفارابى يؤمن بوحدة الفلسفة، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم ما دامت الحقيقة هدفهم جميعًا. ولهذه المحاولة شأن كبير فى تاريخ الفلسفة الإسلامية. وعن طريقها سرت أفكار أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية إلى الفلسفة الإسلامية، وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية بالأفلاطونية والارسطية وتوفق بينهما وتنسقهما وتضيف أموراً أخرى، وبذلك أصبحت هى نفسها مذهبًا جديداً ذا شخصية مستقلة.

فإذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان فى منطقهم وطبيعياتهم، وسائر علومهم، فإن قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامى وتأثرت باتجاهاته، ففى الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها كما أن فيها خلقاً وابتكاراً اضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة.

كما ترتبط الفلسفة الإسلامية بالعلم ارتباطًا وثيقًا، تغذيه ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم جزءً من الفلسفة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب الشفاء لابن سينا وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية ويشتمل على أربعة أقسام هى: المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وفى قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس والحيوان والنبات والجيولوجيا، وفى قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى.

كما يعد كتاب القانون لابن سينا من أهم المؤلفات الطبية العربية، فقد ظل يدرس فى جامعات أوربا إلى القرن السادس عشر فابن سينا حجة فى الطب كما أنه حجة فى الفلسفة. ولم يخرج الأمر فى الأندلس عن هذا كثيراً فقد كان الفلاسفة الثلاثة الكبار ابن باجه، ابن طفيل، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت مراتبهم، وكتاب الكليات فى الطب لابن رشد، الذى ترجم إلى اللاتينية فى منتصف القرن الثالث عشر مثل جيد لعرض قضايا الطب الكبرى ومبادئه العامة.

وإذا كان فلاسفة الإسلام علماء، فإن علماءه أيضا فى أغلبهم فلاسفة أمثال محمد بن زكريا الرازى، وأبو الحسن بن الهيثم، وأولهما دون نزاع أكبر طبيب فى الإسلام بل فى القرون الوسطى على الإطلاق وكتابه «الحاوى» فى مقدمة كتب الطب العربية التى عول عليها اللاتين، وقد عنى بالفلسفة وحرص على أن يلقب بالفيلسوف ينتقد جالينوس ولا يتردد فى مهاجمة أرسطو، وأبو الحسن بن الهيثم من أعظم الرياضيين والطبيعيين فى القرون الوسطى، انتهى فى البصريات إلى آراء ونظريات أكبرها المدرسيون، وسبق بها علماء النهضة، والتاريخ الحديث، وأولع بالفلسفة لأنها فى رأيه أساس ينبغى أن تقوم عليه العلوم جميعًا. وكان معجبًا بأرسطو فدرس كتبه وشرحها وعلق عليها.

وتبدى الفلسفة الإسلامية ولعًا بمسألة المعرفة، وأسسها المتعلقة بالنفس والوجود. ونجد فى الرسائل التى كتبها حول العقل كل من الكندى والفارابى وخاصة ابن سينا تحليلاً دقيقًا ومفصلاً لقوى النفس المختلفة والمراحل التى يجب أن تمر بها، بما فى ذلك طهارة الخلق حتى تصل إلى الاتحاد مع مصدر الموجودات كلها.

ثانيًا تعريف الفلسفة:

يعرض الكندى للمعانى المختلفة لكلمة الفلسفة فى رسالته التى خصصها لبيان «حدود الأشياء ورسومها» فقال حدها القدماء بعدة حروف :

١- من جهة اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهو محب، ومن سوفا وهى الحكمة، فالفلسفة بذلك هى «حب الحكمة» أو «محبة الحكمة» ..

٢- من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هى التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

٣- ومن جهة فعلها أيضًا قالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن، والثانى إماته الشهوات، فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة.

٤- من جهة العلة فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

٥- وقالوا أيضاً أن الفلسفة معرفة الإنسان نفسه.

٦- وأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها وماهيتها وعلتها بقدر طاقة الإنسان[١].

فعندنا إذن بقلم الكندى ستة تعريفات للفلسفة، وهى تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريفها، ولا ينقصها إلا تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحاً أعنى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود أى من حيث هو، وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية. أما باقى التعاريف فهى تعاريف سقراطية وأفلاطونية، استقاها الكندى من التفاسير والشروح الفلسفية القديمة. أما التعريف السادس فيمثل فيما يرى د. فيصل بدير عون إضافة لا توجد عند القدماء[٢] على العكس مما يذهب إليه د. محمد عبد الهادى أبو ريده من أنه أقرب إلى فهم أفلاطون - (راجع مثلاً محاوراته بروتاجورس ٣٣٥د، والسياسى ٤٨٠ ا، وفايدروس ٢٧٨ د.)[٣].

أما الفارابى فنراه يتابع - كالكندى - المفهوم اليونانى للفلسفة فيقول: «وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق والحكمة العظمى، ويسمون اقتناءها العلم وملكتها الفلسفة. ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً يعنون بها المحب المؤثر للحكمة - العظمى - ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها ويسمونها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات يعنون بها الصناعة التى تشمل الصناعات كلها، والفضيلة التى تشمل الفضائل كلها والحكمة التى تشمل الحكم كلها»[٤].

وحد الفلسفة عند الفارابى وماهيتها «هو أنها العلم بالموجودات بما هى

---

(١) الكندى رسالة حدود الأشياء ورسومها ص ١٢١ وما بعدها.

(٢) د. فيصل بدير عون الفلسفة الإسلامية فى المشرق ص ١٠٩ .

(٣) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة رسائل الكندى الفلسفية ص ١٢١ .

(٤) الفارابى تحصيل السعادة ص ٣٩ .

موجودة[1]» وهو على حد تعبير الفارابى حد صحيح يبين عن ذات الحدود ويدل على ماهيته، فهو حد مطابق لصناعة الفلسفة، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أن لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسية[2] .

ويشتهد الفارابى على ذلك بما تركه لنا أفلاطون وأرسطو يقول الفارابى : « ومن تدرب فى علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين – أفلاطون وأرسطو – يتبين له مصداق ما أقوله – الفارابى حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى إيضاح أحوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع وإغراب وإبداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة »[3] .

والفارابى يذكر فى « فصول مدنى » : الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن يتيقن بوجودها ويعلم ما هى وكيف هى، وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى وجود واحد وهو السبب فى وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة . . وقد يستعار هذا الاسم فيسمى الذين حذقوا فى الصنائع جداً وكملوا فيها جداً حكماء[4] .

ومع الشيخ الرئيس ابن سينا يزداد هذا التعريف وضوحًا وبيانًا، وهذا أمر طبيعى ومنطقى فقد « استبانت العلوم وثبتت قدم الفلسفة، وبدأ المفكر الإسلامى يسترد شخصيته التى طالما أضعفها الاقتباس »[5] .

---

(١) الفارابى الجمع بين الحكيمين ص ٢ .
(٢) نفس المصدر السابق ص٢ .
(٣) نفس المصدر السابق ص ٣ .
(٤) الفارابى فصول مدنى ص ١٢٦ – ١٢٨ .
(٥) د. حسام الالوس دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام بيروت ص ٢٢٤ .

وابن سينا يقول : الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان لتحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعلاً لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهيًا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية[١].

وقد يفهم من هذا الشرط على قدر الطاقة الإنسانية أمران الأول: هو أنه من الصعب على شخص واحد أن يلم بكل شىء، وإذا لم يستطع الإلمام بجميع الجزئيات ففى مقدوره أن يلم بالأمور الكلية. والثانى: أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان وهى فى لغة الدين: الأمور الغيبية أى التى تعرف بطريق الوحى[٢].

أما عند ابن رشد فإن فعل الفلسفة ليس أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفتها صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »[٣].

والملاحظة هنا أن فلاسفة الإسلام قد استعملوا إلى جانب كلمة « فلسفة » كلمة حكمة العربية وما أخذ منها فقالوا : « حكمة وحكيم وعلوم حكمية » بل نجد د. الأهوانى يذهب أبعد من ذلك فيقول : والغالب أن المسلمين انصرفوا عن لفظة الفلسفة إلى لفظة الحكمة[٤].

ومما يدل على ذلك أننا نجد الكثير من الكتب المصنفة تشير إلى ذلك، سواء الكتب التى تؤرخ للفلسفة أو ما يؤلف فى الفلسفة ذاتها. أما كتب التاريخ فنرى « أخبار العلماء وأخبار الحكماء » للقفطى، و« تاريخ حكماء الإسلام » للبيهقى وكتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » لابن رشد، وكتاب « عيون الحكمة » لابن سينا، وكتاب « الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو » للفارابى.

---

(١) ابن سينا رسالة فى أقسام العلوم ص ١٠٤ .

(٢) د. الأهوانى معانى الفلسفة ص ٤٩ .

(٣) ابن رشد فصل المقال ص ٢٢ .

(٤) د. الأهوانى معانى الفلسفة ص ٣٢ .

فالفلسفة والحكمة لفظان مترادفان عند الفلاسفة، ويستعملان بمعنى واحد وذلك على الرغم من محاولات البعض التفرقة بينهما، واعتبارهما غير مترادفين ولا متقابلين.

ثالثا : تسمية الفلسفة :

هل نسميها فلسفة إسلامية أم نسميها فلسفة عربية؟

لا يزال الاختلاف قائم فى الوصف الذى نصف به هذه الفلسفة، فقد ذهب البعض إلى القول بأنها فلسفة عربية لأنهم كانوا يكتبون آثارهم بالعربية بينما ذهب البعض الآخر إلى القول بأن هذه الفلسفة ليست عربية، لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامى، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثراً ظاهراً، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام.

ويذهب د. جميل صليبا فى كتابه «بحث فى الفلسفة الإلهية لابن سينا»[١] إلى القول بالفلسفة العربية لا الإسلامية يقول : «إن الذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام، برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية، ظل أثراً من آثار العبقرية العربية أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربى فلا نكران له، لكن الذى لا نجد له مساغًا هو القول بأن الفلسفة التى يسميها العامة فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربى. نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين عربى»[٢].

ويذكر د. جميل صليبا العديد من الأسباب لتفضيله تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية وهى:

١- أن تسميتها بالفلسفة الإسلامية يضطرك إلى أن تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون فى لغاتهم المختلفة كالفارسية والتركية والهندية وغيرها.

٢- ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هناك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا فى تكوين هذه الفلسفة.

---

(١) طبع بالفرنسية فى باريس عام ١٩٢٦ .

(٢) p. 24 - 25

٣- إن الإسلام الذى أثر فى تكوين هذه الفلسفة دين عربى، وقرآنه عربى ورسوله عربى، وروحه عربية.

٤- إن هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية(١).

فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة أنها مدينة للجنس العربى وحده، وإنما المقصود بها انتماؤها إلى الثقافة العربية، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكرى الإسلام كما كانت اللاتينية لغة مفكرى القرون الوسطى. هل كان فى وسع الفارابى أن يبرز فى الفلسفة لو كتب ما كتب باللغة التركية المنتشرة فى زمانه، وإذا كان الفلاسفة المسلمون من غير العرب قد انتجوا ما انتجوه من الآثار الخالدة، فليس مرد ذلك إلى انتمائهم إلى هذه الجنس أو ذاك، وإنما مرده إلى الثقافة العربية التى تأثروا بها(٢).

وهذا ما يؤكده العلامة ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) فى مقدمته حيث يقول: «ومن الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم بالعجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا فى القليل النادر، وإن كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى»(٣).

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن لفظ المسلمين يخرج أصحاب الديانات الأخرى الذين كان لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة.

أضف إلى ذلك أن لفظ المسلمين يستلزم البحث عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية(٤)، وهذا خارج عن موضوعنا، فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبه الحديثين ونتخذ لفظ «العرب» بالاصطلاح

---

(١) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١١.

(٣) ابن خلدون المقدمة ص.

(٤) ونحن فى الواقع لا نعالج إلا القسم المكتوب باللغة العربية انظر د. عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص٢٦.

المذكور، أى نسبة إلى لغة الكتب لا إلى الأمة[١].

ولا يتردد د. عاطف العراقى فى إطلاق مصطلح الفلسفة العربية، ويراه هو الحل الملائم والمعبر عن رؤية عقلانية مستقبلية حيث يقول: «وإننى أعلم تماما ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض، وتأويله تأويلاً فاسداً. ولكن ينبغى أن تعلم تماما أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة — فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى، إلا أنه يعد من فلاسفة العرب، لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أنه كتب أساسًا باللغة العربية، ولو كان المعيار هو الأصل، لكانت كتب الفارابى بالفارسية، وما يقال عن الفارابى، يقال عن ابن سينا وهكذا إلى آخر الفلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى، ولكن أفكارهم جاءت تعبيراً عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية»[٢].

وإذا كنا لا نسمع أو نطلق عن علم هندسة مسيحى أو إسلامى، أو علم اجتماع مسيحى أو إسلامى، فلماذا نطلق على الفلسفة مصطلح الفلسفة الإسلامية؟[٣].

يقول د. عاطف العراقى: «إن فلسفتنا فلسفة عربية قلبًا وقالبًا، وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تمامًا كما تقول فلسفة إنجليزية وفلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية»[٤].

أما أصحاب الاتجاه الثانى فهم يرون أن هذه الفلسفة أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثرًا ظاهرًا، ولأنها نشأت فى بلاد إسلامية، وعاشت تحت راية الإسلام. يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «وعندى أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسمًا اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحنة فيه فإننا نجد مثلاً فى كتابى «الشفاء» و«النجاة» لابن سينا (ت: ٤٢٨ هـ) التعبير

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩.

(٢) د. عاطف العراقى مدخل جديد ص ٥، وانظر أيضا لسيادته العقل والتنوير ص ٥٤ –٥٥.

(٣) د. عاطف العراقى مدخل جديد ص ٥.

(٤) المصدر السابق ص ٥.

بالفلسفة الإسلامية، ونجد فى كتاب «الملل والنحل للشهر ستانى» استعمال كلمة «فلاسفة الإسلام» فى مواضع متعددة، منها : «المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى، وحنين بن إسحاق.. إلخ». فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة فى ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم «فلسفة إسلامية» بالمعنى الاصطلاحى، كما وردت عبارة «فلاسفة الإسلام» و«حكماء الإسلام» فى كتاب «أخبار الحكماء» و«مقدمة ابن خلدون» ولظهير الدين أبى الحسن البيهقى كتاب يسمى «تاريخ حكماء الإسلام» كما جاء فى كتاب «نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تواريخ حكماء المتقدمين والمتأخرين»، لشمس الحق والدين الشهزورى نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء وتواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين»..[١].

ومن أجل ذلك كله نرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها «فلسفة إسلامية»، بمعنى أنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها[٢] .

مما لا شك فيه أن المبررات التى ساقها أصحاب هذا الاتجاه تجعلنا لا سبيل لنا ولا نفرض أن نسميها «فلسفة إسلامية» فالإسلام ليس دينا فقط، وإنما هو دين وحضارة، ولأن هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها، وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولاشك بالحضارة الإسلامية، فهى إسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها، وإسلامية أيضا فى غاياتها وأهدافها، وإسلامية أيضا بما جمعه الإسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم.

دع إنك إذا سميت هذه الفلسفة بالفلسفة العربية على أساس عنصرى اضطررت إلى أن تخرج منها كثيراً من الرجال، كابن سينا والغزالى، فهما فارسيان، والفارابى فهو تركى، فما بالك إذا كان العلم الإلهى فى هذه الفلسفة

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٩-٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠ .

يحتل المكانة الأولى بين سائر أقسامها وهو العلم الذى ينظر فى الوجود المطلق، أو العلم الشريف الذى هو غاية العلوم ومنتهاها، فإذا كان هذا العلم قد تأثر إلى حد بعيد بالدين الإسلامى ومبادئه ظاهراً وباطناً. كان لا مفر لنا من أن نسمى هذه الفلسفة «فلسفة إسلامية»(١) إذ كيف يحق لنا أن نسمى هذه الفلسفة عربية والقسم الوافر بل الاوفر، من أصحابها ليسوا عرباً(٢).

ويذهب د. أحمد فؤاد الاهوانى إلى مناصرة القول «بفلسفة إسلامية» يقول: «والقائلون بفلسفة عربية يذهبون إلى أنها كتبت باللغة العربية، وأنها ترجمت أولاً إلى العربية ثم ألف فيها الفلاسفة بعد ذلك وأضافوا إليها بالعربية، ولكننا يجب أن نذكر أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية ليس سببا كافيًا للقول بأنها عربية، لأن أئمة الفلاسفة لم يكونوا عرباً بل تركًا كالفارابى، أو فرسًا كابن سينا، وأن بعض الفلاسفة ألفوا بالفارسية، ومع ذلك يكون فكرهم جزءاً من هذه الفلسفة، الفلسفة الإسلامية تسمى كذلك لأن العنصر الجديد الذى أثر فى الفلسفة اليونانية والإسكندرية وغيرهما، تلك الفلسفة التى نقلت إلى اللغة العربية، هو الإسلام الذى كان على الفلاسفة أن يعملوا له حساباً، وأن يوفقوا بينه وبين العنصر الجديد وبين غيره من الأنظار الفلسفية». فلنسمها إذن الفلسفة الإسلامية، ولا مشاحة فى الاصطلاح كما يقولون.

وهذا الخلاف قد انتقل إلى المستشرقين فمنهم من يقول بفلسفة إسلامية. مثل هورتن الألمانى العالم بالإسلاميات، ودى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الإسلام»، ومثل جوتييه فى كتاب «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية» والبارون كارادى فو.

أما الأستاذ موريس دى ولف «تاريخ فلسفة القرون الوسطى»، والأستاذ برهية فى كتابه الكبير، فى تاريخ الفلسفة «يقولان بفلسفة عربية».

ويشير د. أحمد فؤاد الاهوانى إلى البحث الذى قام به الأب قنوانى ونشره عام

---

(١) د. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ببروت ١٩٧٣م ص ٢٠، وانظر أيضًا د. عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٢٦.

(٢) د. أحمد فؤاد الاهوانى الفلسفة الإسلامية ص ١٨.

١٩٥٩م[١] وهو عبارة عن استفتاء وجهة إلى المشتغلين بهذه الفلسفة فى شتى أنحاء العالم، وجمع الردود ونشرها، فتبين منها الاختلاف الشديد على التسمية من فلسفة إسلامية إلى عربية، إلى فلسفة الدول الإسلامية، إلى الفلسفة فى العالم الإسلامى فالإيرانيون والهنود والاتراك يؤثرون تسمية هذه الفلسفة بأنها إسلامية؛ وذلك لأن القول بفلسفة – عربية – كما يذهب الأستاذ مُعين بجامعة طهران – يخرج الايرانيين والأفغان والباكستانيين والهنود.

أما الأستاذ أشنه : «إذا كان المقصود ذلك الفكر الفلسفى الذى انتشر فى بقعة من الأرض بعد امتداد رقعة الإسلام واللغة العربية، والذى عبر عنه دائما باللغة العربية وفى بعض الأحيان من نفس المؤلفين باللغة الفارسية، فمن المصطنع عزل جزء من الفكر عن الآخر اعتمادا على أداة من أدوات التعبير عنه، أو على العقيدة الدينية للمؤلفين. كيف نأخذ جزءً من فكر الفيلسوف عبر عنه باللغة العربية، ونغفل الجزء الآخر الذى عبر عنه بالفارسية؟ كيف نستبعد فكر فيلسوف لأنه يهودى؟ وما الحال فى فكر السهروردى أو الرازى صاحب مخاريق الأنبياء؟ لهذا استبعد القول بفلسفة عربية أو إسلامية، وأوثر القول بالفلسفة فى العالم الإسلامى[٢].

أما المستشرق الفرنسى كوربان فيدافع عن فلسفة إسلامية بقوله: إذا أخذنا بفلسفة عربية لكانت ضيقة جداً بل خاطئة، فأين تضع مثلاً فكر ناصر خسرو، وأفضل كاشانى وغيرهما من فرس القرون من الحادى عشر إلى الثالث عشر، والذين لم يكتبوا إلا بالفارسية؟ أما مفهوم «عربية» فإنه يحمل اليوم مضموناً سياسيًا ووطنياً له ما يبرره، ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمى أو الأدبى. وأيضًا فإننى أرفض أن أربط بين مفهوم دينى وبين وطن أو جنس، ولذلك كان أصدق عنوان هو «الفلسفة فى الإسلام» أو «الفلسفة الإسلامية» أو «الفلسفة فى الدول الإسلامية» ولو أن هذه التسمية الأخيرة طويلة لا تصلح

---

(١) انظر مجلة Mideo , Tom 5. 1958- 1959

وانظر أيضًا د. عصمت نصار الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد جـ١ ص ٢٣١ .

(٢) د. أحمد فؤاد الاهوانى الفلسفة الإسلامية ص ١٤ .

عنوانا وإنى لأرفض أن أسميها « مسلمة » Musulmane لأن فى هذا حكمًا سابقًا على عقيدة الفيلسوف الشخصية، فلسفة إسلامية تشمل كل شىء. وإذا شئنا أن نضيف المسيحيين واليهود فلنا أن نقول: « الفلسفة فى الإسلام » كما فعل دى بور(١).

ويعارض الهنود القول بفلسفة عربية، فى ذلك يقول الأستاذ تاراشاند: فلسفة « عربية » عنوان غير ملائم : أولاً : لأن المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعًا عربًا، بل كان معظمهم فرسًا أو مواطنين من بلاد أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس والهند .. إلخ ومع أن نسيج هذه الفلسفة كتب بالعربية، فقد استخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها، واعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام والجدل الدينى، واهتمت فى أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة، أو التماس أساس فلسفى لها، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية، ولا يمكن اعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستقلة لأنها دارت حول الفكر الدينى أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية أو متأثرة بالإسلام، فينبغى إدخالهم فى جملة الفلسفة الإسلامية(٢).

أما الدوميلى Aldomieli الذى يذهب إلى القول بأننا ينبغى أن نتفق على إطلاق اسم العربى، الذى نسمى به العلماء والنتاج العلمى للأقطار الإسلامية. وبخاصة هؤلاء العلماء الذين استخدموا اللغة العربية فى كتبهم، بالإضافة إلى أن القسم الأكبر من أولئك العلماء العرب، بل أعظم هؤلاء العلماء كانوا وثنيين (حرانيين) أو مسيحيين، أو يهودًا، وعلى الأخص من الفرس بالمشرق، أن القسم الأكبر من العلم العربى فى المشرق إنما كان من وضع فارس، وفى الحق لا يمكن الاعتراض على أن فارس هى التى أخرجت أكثر الاسماء شهرة وذيوعا لأعاظم العلماء مثل الرازى وابن سينا والبيرونى »(٣).

---

(١) المصدر نفسه ص ١٥ .

(٢) د. أحمد فؤاد الاهوانى، الفلسفة الإسلامية ص ١٥-١٦ .

(٣) الدوميلى، العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، ترجمة. د. عبد الحليم النجار، د. محمد يوسف موسى، مراجعة د. حسين فوزى دار القلم القاهرة ١٩٦٢م ص ١٤٠ .

ثم نجده يضيف أن التسمية بالعلم العربى، مع كونها ليست دقيقة على الإطلاق هى برغم ذلك أحسن العناوين التى يمكن إطلاقها على العلم الذى ازدهر من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر الميلادى فى البلاد التى سادها الإسلام، والذى ظهر فى الآثار العملية، وأنواع النتاج العلمى والأدبى. وتسميه ذلك بالعلم الإسلامى أقل دقة. إذ قام بقسط فى إنتاج ذلك العلم وتنميته كثير من المسيحيين واليهود والزراد شتين والوثنيين وهؤلاء جميعًا كانوا يستخدمون اللغة العربية فى جميع كتاباتهم العلمية والأدبية(١).

ثم يستطرد فنجده يذكر بعض الاعتبارات فيما نصفه بأنه علم إسلامى وهو تعبير ينبغى أن يقتصر على العلوم التى يتعلق فقط بالشعوب التابعة للدين الإسلامى مثلما نتحدث عن قانون إسلامى، لأنه يتخذ من القرآن والسنة أساسًا له، ويطبق على المؤمنين الحقيقيين دون غيرهم، إذ لا يطبق على أصحاب العقائد الأخرى إذ لهم من القوانين ما يخضعون له. كما أن هناك علم الكلام والفقه من العلوم الإسلامية الخاصة، ولكننا لا نستطيع أن نطلق هذه التسمية على ما نسميه اليوم علمًا بوجه خاص كالرياضيات والطبيعة وعلم الأحياء وغير ذلك من علوم(٢).

وقد تعرض نلينو فى محاضراته فى الجامعة المصرية للتسمية وناقش الحجج التى تقال فى كلا الجانبين وهذا نص حجته: « كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام لاشك أن كلمة (عرب) مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى المشير إلى الأمة القاطنة للقرن الأول من الهجرة أتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية المستخدمين اللغة العربية فى أكثر تاليفهم العلمية، فتدخل فى تسمية العرب، الفرس، والهند والترك، والسوريون، والمصريون، والبربر، والأندلسيون، وهلم جرا، المتشاركون فى كتب لغة العلم، وفى كونهم تبعة الدول الإسلامية، ولو لم نطلق عليهم لفظ العرب كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند العرب، لقلة البارعين فيه من

(١) المصدر نفسه ص ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٧.

أولاد قحطان وعدنان[1].

ومن الواضح من هذا النص أن نلينو يعتمد أولاً وقبل كل شيء على اللغة، ولذلك قال العلوم عند العرب بمعنى أنها كتبت باللغة العربية، ثم نقل رأى ابن خلدون الذى يذهب فيه إلى أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم.

ويخلص نلينو إلى النتيجة الآتية : فا لأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة المحدثين، ونتخذ لفظ العرب الاصطلاح المذكور أى نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة[2].

وعندى أن كلاً من الفريقين قد تمسك بموقفه فى هذه القضية المثارة منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد فبينما نجد الشيخ مصطفى عبد الرازق يقول : ولا نرى فى هذه التسمية – أى الفلسفة الإسلامية – موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها[3] نجد د. عاطف العراقى يقول: «إن الحل الذى يبدو لنا أنه الحل الملائم، والذى يعد معبراً عن رؤية عقلانية مستقبلية – هو أن تسمى فلسفتنا بالفلسفة العربية»[4].

أقول سواء أسميت هذه الفلسفة فلسفة عربية أو إسلامية فإن أمراً واحداً لا ريب فيه، وهو أن الفلسفة كتبت باللغة العربية، ونشأت فى الإسلام وترعرت فى جوه، فهى إذن فلسفة عربية مطبوعة بطابع إسلامى، أو فلسفة إسلامية مكتوبة باللغة العربية، ولا مشاحة فى الأسماء. يقول د. إبراهيم مدكور: سمه إن شئت «فلسفة إسلامية» وهذا ما أوثره على أساس أنه نشأ وشب تحت كنف الإسلام، وتأثر بتعاليمه، وعاش فى جو حضارته، وأسهم فيه المسلمون فى المشرق والمغرب، دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن، ولا ضير فى أن يكون قد اسهم فيه غير المسلمين أيضا ممن شملهم الإسلام برعايته. ولك أن تسميه «فلسفة عربية» لأن جله كتب بالفصحى لغة القرآن وأولع بها العجم والعرب على السواء، وفضلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية...[5].

(١) المصدر نفسه ص ١٤٧ .
(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى الفلسفة الإسلامية ص ١٢– ١٣ .
(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق التمهيد ص ٢٠ .
(٤) د. عاطف العراقى مدخل جديد ص ٥ .
(٥) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص ٧ .

ولذلك فمن العبث أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافًا أو خصومة لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة، بليت بها زمنًا حياة المسلمين السياسية وبرئت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية.. والإسلام فى روحه وتعاليمه يمقت الشعوبية على اختلاف مظاهرها(١).

وهذا ما دعا البعض وحسمًا لهذا الصراع إلى التوحيد بين المصطلحين والقول بفلسفة عربية إسلامية(٢).

* * *

(١) المصدر نفسه ص ٧ .

(٢) د. عصمت نصار الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد ص ٢٣١ .

الفصل الثانى

التحقيق والترجمة

أولاً : التحقيق .

ثانياً : الترجمة .



أولاً التحقيق والنشر :

كلمة «تحقيق» هى ترجمة لكلمة "Critique" الفرنسية ولكلمة "Criticism" الإنجليزية؛ وذلك لأن كلمة «تحقيق» العربية لم تستعمل قديمًا فى اللغة العربية بمعناها العلمى أو الاصطلاحى هنا، لأنها معجميًا تعنى «إحكام الشىء» يقول المعجم الوسيط : «كلام محقق: محكم الصنعة رصين.. وحقق القول والقضية والشىء والأمر : أحكمه» .

وأصل التحقيق من قولهم : حقق الرجل القول : صدقه، أو قال: هو الحق، والجاحظ يسمى العالم المحقق «محقا»، جاء فى رسالة فصل ما بين العداوة والحسد من رسائل الجاحظ بتحقيق عبد السلام هارون : (١ : ٣٣٨- ٣٣٩) «إنه لم يخل زمن من الأزمان فيما مضى من القرون الذاهبة إلا وفيه علماء محقون قرءوا كتب من تقدمهم ودارسوا أهلها »، ثم قال : «واتخذهم المعادون للعلماء المحقين عدة» . والإحقاق : الإثبات، يقال أحققت الأمر إحقاقا إذا أحكمته وصححته[١] .

وإذا رجعنا إلى المعاجم الحديثة لنتبين معنى كلمة التحقيق Criticism فسنرى «معجم مصطلحات الأدب» يترجمها إلى التالى : «الفحص العلمى للنصوص الأدبية من حيث مصدرها، وصحة نصها، وإنشاؤها، وصفاتها، وتاريخها»[٢] .

فالتحقيق اصطلاح معاصر يقصد به بذل عناية خاصة بالمخطوطات[٣] حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة، فالكتاب المحقق هو الذى صح عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التى تركها مؤلفه.

ولقد سبق العرب علماء أوربا، إلى الاهتداء للقواعد التى يقابلون بها من النصوص المختلفة، لتحقيق الرواية، والوصول بتلك النصوص إلى الدرجة القصوى

---

(١) د. عبد السلام هارون تحقيق النصوص ونشرها القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٢ .

(٢) د. عبد الهادى الفضلى تحقيق التراث جده ١٩٨٢م ص ٣١-٣٢ .

(٣) المخطوط - كما يعرفه المعجم الوسيط - المكتوب بالخط لا بالمطبعة- والتسمية مأخوذة من الكتابة الخطية (Calligraphy) وهى تعنى: طريقة تسجيل رموز الكلام باليد - فالمخطوط هى النسخة المكتوبة باليد راجع المصدر السابق ص ٣٤ .

من الصحة. وإن ما صنعه على بن محمد بن عبد الله اليونينى (ت ٧٠١ هـ) فى تحقيق روايات : صحيح البخارى للإمام البخارى (ت ٢٥٦ هـ) لخير مثال على ذلك.

كانت الرواية الشفوية أول محاولة لنشر العلم، فالعرب كانوا قوما أميين لم تنتشر الكتابة بينهم إلا بدعوة الإسلام وبصنع الإسلام، ففى أعقاب غزوة بدر كان من طرق مفاداة أسرى المشركين أن يعلم الأسير عشرة من المسلمين الكتابة، فكان «زيد بن ثابت» كاتب الرسول أحد هؤلاء الذين علمهم الأسرى و«عبد الله بن سعد بن أبى سرح» أول من كتب له من قريش، وكان عدد من كتب لرسول الله ﷺ زهاء أربعين كاتبًا.

كان هؤلاء الكتاب يكتبون وحى القرآن، ولحق الرسول بالرفيق الأعلى وقد كتبوا القرآن كله، فالقرآن الكريم أول نص إسلامى مكتوب وصل إلينا، ومع اتساع رقعة الإسلام اتساعًا ظاهرًا أدى ذلك إلى اختلاط العرب بالأعاجم فكان طبيعيًا أن يؤلف النحو وتوضع فيه أوائل الكتب، توضع مسانيد الحديث وكتبه فى كل صقع، وتظهر الكتب فى شتى الفنون الدينية محتفظة بالطابع الذى غلب على المحدثين، وهو إسناد الرواية إلى مؤلف الكتاب، وتسرى بين المؤلفين قواعد يلتزمونها فى السماع والرواية والقراءة على الشيخ، والإجازة، والمكاتبة، والوجادة تسرى هذه القواعد التى تكفلت كتب مصطلح الحديث فيما بعد بتفصيلها وبيان شرائطها[1].

ولم تنشأ الحاجة إلى هذا العلم عند العرب إلا عندما قل الاعتماد على الرواية الشفوية فى تحصيل العلم، فقد كان الشك فى الكلمة المدونة، وعدم الثقة بما هو مكتوب هو السبب فى أنهم كانوا لا يجيزون لأحد أن يقرأ لتلاميذه شيئًا من كتاب معين، أو يذكر من هذا الكتاب شيئًا من مؤلفاته، إلا إذا كان قد قرأ هذا الكتاب على مؤلفه، أو على من قرأه على مؤلفه، أو على من قرأه على من قرأه على مؤلفه.. إلخ وحصل من شيخه على إجازة برواية هذا الكتاب أو ذاك، وقد

(١) عبد السلام هارون ص ١٣-١٤ .

بقيت لنا هذه الطريقة فى قراءة القرآن وحفظه فإن المتبع حتى اليوم، أنه لا تقبل قراءة القرآن، إلا ممن تلقاه عن شيخ من الشيوخ الذين حفظوه عن شيوخهم، بالتلقى الشفوى جيلاً بعد جيل.

وقد ضبطت هذه الروايات الشفوية، ووضع العلماء قواعد لطرق أخذ العلم (السماع[١] – القراءة[٢] الإجازة[٣] – المناولة[٤] – الكتابة[٥] – الوجادة[٦]) وتحمله، سادت هذه الطرق فى القرون الأولى للإسلام، وكانوا لا يقبلون من أحد أن يأخذ علمه عن الكتب وحدها، ويسمون من يفعل هذا «بالصحفى»، أى الذى يأخذ علم عن الصحف، بلا سماع من الشيوخ.

هذه هى طرق تحمل العلم كما ضبطها العلماء، وعلى رأسهم القاضى عياض، فى كتابه: الإلماع[٧] ، وابن الصلاح فى مقدمته[٨] ، وابن حجر فى كتابه شرح نخبة الفكر فى مصطلح أهل الأثر[٩]، والسيوطى فى كتابه المزهر فى علوم اللغة وأنواعها[١٠] .

وحين عمت الوجادة فى العصور الوسطى الإسلامية، رأى العلماء أنه لا مناص

---

(١) السماع وذلك بان يسمع التلميذ المرويات التى يلقيها الشيخ من حافظته، أو يقرؤها من كتابه.

(٢) القراءة على الشيخ وذلك بان يقرأ التلميذ على الشيخ من كتابه او يلقى من حافظته على الشيخ والشيخ منصت يقارن ما يقرأ، او يلقى بما فى نسخته، أو بما وعته حافظته.

(٣) الإجازة وهى على قسمين : أ– أن يعطى الشيخ أو الراوى المُجَازُ إجازة أو تصريحا لآخر بأن يروى نصًا محدداً. ب – أن يمنحه إجازة أو تصريحًا برواية كتب، لا تسمى بالتفصيل كأن يقول له: أجزتك رواية كل ما أرويه، ويقول المتحمل عن هذا الطريق: أجازتى، أو إجازة.

(٤) المناولة : وذلك بان يعطى الشيخ لتلميذه أصل كتاب، أو الكتاب الذى يرويه، أو يعطيه نسخة مقابلة منه، ويقول له: هذا كتابى، وقد أجزتك روايته، وتكون هذه النسخة ملكًا له، أو يشترط على التلميذ أن ينسخ منها نسخة، ثم يعيد الأصل للشيخ . ويقول المتحمل بهذا الطريق: حدثنى مناولة.

(٥) الكتابة : أو المكاتبة وذلك بأن يُعد الشيخ بنفسه نسخة من كتابه، أو من مروياته، ويعطيها لتلميذه، أو يبعث بها إليه وليس من الضرورى هنا أن يقول الشيخ لتلميذه صراحة: أعطيتك حق روايته، .ويقول المتحمل بهذا الطريق: كتبت إلى فلان، أو بعث إلى.

(٦) الوجادة: تعنى استخدام أحد الكتب والنقل عنه، دون رواية عن مؤلفه أو عن راوية وبغض النظر عن المعاصرة أو القدم، ويقول المتحمل بهذا الطريق: وجدت فى كتاب فلان، أو قال، أو حدثت، ونحو ذلك.

(٧) من ٦٨ – ١٢١ .

(٨) ٢٤٥– ٢٩٥ .

(٩) ٣٤–٣٥ .

(١٠) جـ١ ١٤٠–١٧٠ .

من وضع القواعد، لضبط المؤلفات وتصحيحها، وكيفية كتابتها على أسس واضحة، فى الضبط بالشكل، واستخدام علامات مختلفة لإصلاح الخطأ، أو تعديل العبارة، أو حذف بعض أجزائها، أو إضافة جديد إليها، وعمل الرموز المفهمة للاختصار فى أسماء العلماء وأسماء الكتب، وغير ذلك من القواعد والاصطلاحات التى لابد منها لضبط الكتب وتصحيحها.

وأول من اهتم بهذه المسائل وإبرازها من العلماء هم رجال الحديث، الذين كان لاهتمامهم البالغ بعلوم الحديث ونقده، ومعرفة الرجال، والعناية بضبط أسمائهم وألقابهم وكناهم، وتبين المشتبه منها، أثر كبير فى عنايتهم، كذلك بطريقة كتابة مؤلفاتهم، ووضع القواعد بضبطها وتحريرها، واختيار الطريقة المثلى لذلك[١].

ومن أهم من ألف فى هذه القواعد من القدماء:

١- الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزى (ت ٣٦٠ هـ) المحدث الفاضل بين الراوى والواعى[٢].

٢- القاضى عياض بن موسى اليحصبى (ت ٥٢٤ هـ) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتفييد السماع.

٣- تقى الدين أبو عمر عثمان بن صلاح الدين، المعروف بابن الصلاح الشهرزورى (ت ٦١٦ هـ) مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث.

٤- بدر الدين بن جماعة (ت ٧٧٣ هـ) تذكرة السامع والمتكلم فى أدب العالم والمتعلم.

٥- بدر الدين الغزى (ت ٩٨٣ هـ). الدر النضيد فى أدب المفيد والمستفيد.

٦- عبد الباسط بن موسى العلموى (ت ٩٨١ هـ) المعيد فى أدب المفيد والمستفيد.

وهكذا نجد أن شيوع «الوجادة» فى القرن الرابع الهجرى، هو الذى أدى إلى

---

(١) مجلة معهد المخطوطات ١٠/١٦٨.

(٢) لا يزال الكتاب مخطوطا. بروكلمان تاريخ الأدب العرب ٣/٢٠٩

نشوء فن تحقيق النصوص عند علماء العربية، ولم يقتصر الأمر فى ذلك على الناحية العملية، بل تعداه إلى التأليف النظرى فى قواعد هذا الفن.

وإننا لنعجب حقًا حين نرى علماءنا القدامى، يفطنون إلى كثير من المسائل التى يعالجها المحدثون فى تحقيق النصوص مثل: المقابلة بين النسخ، وإصلاح الخطأ، وعلاج السقط، وعلاج الزيادة، وعلاج التشابه بين بعض الحروف، ووضع الحواش، وعلامات الترقيم والرموز والاختصارات[١].

ولم يقتصر جهد القدماء من علمائنا على الدرس النظرى فى تحقيق النصوص فحسب، وإنما يشهد الكثير من مؤلفاتهم بطول باعهم فى هذا الفن، من أمثال الوزير أبو عبيد البكرى الأندلسى (ت ٤٨٧هـ) فى كتابه «اللآلى فى شرح أمالى القالى»، فهو يترجم للرجال الذين ذكرهم القالى فى أماليه، وينسب الشعر المجهول إلى قائليه، ويشير إلى خلو الديوان منه أحيانًا، كما ينبه إلى بعض الشعر المصنوع، وتغيير الرواية واختلافها، واختلاف نسبة البيت أو اختلاف الرأى بين العلماء، كما يشرح الغريب، وينبه على وهم القالى فى بعض آرائه، وغير ذلك مما يفيض به الكتاب[٢].

والثانى الإمام عبد القادر البغدادى (ت ١٠٩٣ هـ) فى كتابه «خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب». وهو فى تحقيق النصوص لا يبارى، فهو يقابل بين النسخ، ويجتهد فى تخريج النص، ويترجم للعلماء والشعراء تراجم وافية ويكمل أبيات الشعر ويخرجها، وينسب الأبيات المجهولة، ويشير إلى اختلاف الروايات فى البيت الواحد، وغير ذلك مما ينادى به علماء هذا الفن فى العصر الحديث[٣].

أما علماء أوربا فإنهم حين اهتموا فى القرن الخامس عشر الميلادى بإحياء الآداب اليونانية واللاتينية، كانوا إذا وجدوا كتابًا من كتب القدماء قاموا بطبعه، دون البحث عن النسخ الأخرى، فلما ارتقى علم الآداب القديم "Philology"

---

(١) لمزيد من التفاصيل راجع كتاب د. رمضان عبد التواب مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين القاهرة ١٩٨٦م ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) د. رمضان عبد التواب ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٠ .

عمدوا إلى جمع النسخ المتعددة لكتاب من الكتب القديمة، وإلى المقابلة بين هذه النسخ المتعددة، وكانوا كلما تخالفت النسخ فى موضع من المواضع اختاروا إحدى الروايات المختلفة، ووضعوها فى نص الكتاب وقيدوا ما بقى من الروايات فى الهوامش، إلا أنهم فى كل ذلك لم يكن لهم منهج معلوم، ولا قواعد متبعة، لأنهم لم يكونوا قد فكروا تفكيراً نظرياً فى تصحيح الكتب، وأى الطرق تؤدى إليه.. وما زال الأمر كذلك إلى أواسط القرن التاسع عشر حين وضعوا أصولا علمية لنقد النصوص "Text Criticism" ونشر الكتب القديمة.

فللنشر العلمى اليوم منهج واضح ومستقر، وما المخطوط إلا وثيقة تاريخية ينبغى أن تعامل كما تعامل الوثائق الأخرى. فيكشف عن أصله ويحدد ما أمكن تاريخه، ويثبت نسبه إلى صاحبه ويحصر ما وجد منه من صور، ويوازن بينها، وأولاها قطعًا ما كتب بخط المؤلف، أو ما قرئ عليه. وعلى هذا لا يكتفى بمخطوط واحد، إن كان للنص عدة مخطوطات، وفى تعددها ما يسمح بالمقارنة والموازنة. وللمحقق أن يتخذ النسخة – التى تروقه أساسًا، يضيف إليه فى الهامش القراءات الأخرى. وله أن يكون من مجموع النسخ نصًا مختاراً، إلا إذا وقعت تحت يده نسخة بخط المؤلف. ومنهج النص المختار صعب، يتطلب فقهًا باللغة، وتمكنًا من موضوع المخطوط وإلفًا لأسلوب المصنف، وعلى المحقق أن يكمل الخروم ما استطاع، وأن يرجع إلى المصادر التى يشير إليها النص، وحرصًا على الضبط والتوضيح يقسم النص إلى فقرات ويرقم وينقط، ويشكل، وتستخدم فيه علامات الفصل والوصل والاستفهام والتعجب، وتمييز زيادات المحقق وإضافاته. ولا بأس من أن يشرح فى الهامش ما عمق من ألفاظ المؤلف وعباراته، ومن المحققين من يتوسع فى ذلك أحيانًا، وهذه مسألة تقدر بحسب ظروفها. وينبغى على كل حال ألا يتخذ التحقيق وسيلة لتأليف جديد، وألا يعدو التعليق على الأصل الذى يراد تحقيقه، ويزود التحقيق بفهارس كاشفة وموضحة(١).

---

(١) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق جـ ٢ ص ١٤ .

ومن النماذج الطيبة التي لم تضن بوقت أو جهد في تحيق تراثنا العربي من هؤلاء المستشرقين:

١- وليم رايت (الإنجليزي) الذي نشر كتاب الكامل للمبرد . وطبعه في ليبزج ١٨٦٤م.

٢- جو ستاف يان (الألماني) الذي نشر المفصل لابن يعيش في ليبزج ١٨٨٢م، وترجم كتاب سيبويه إلى الألمانية ترجمة دقيقة نشرت في برلين ١٩٠٠م.

٣- هار تفيج ديرينورج الذي نشر كتاب سيبويه في باريس في مجلدين ظهر أولهما ١٨٨١م والثاني ١٨٨٩م.

٤- فستنفلد الالماني الذي نشر سيرة ابن هشام في ليبزج ١٨٩٩م.

٥- بيفان (الهولاندي) الذي نشر نقائص جرير والفرزدق في ليدن ١٩١٥م.

٦- تشارلس لايل الذي نشر شرح المفضليات لابن الأنباري نشره على ترجمة بالانجليزية في بيروت ١٩٢٠م.

٧- رودلف جاير (الألماني) الذي نشر ديوان الأعشى الكبير والأعشين الآخرين في كتاب سماه : «الصبح المنير في شعر ابى بصير» . طبعه في ليدن ١٩٢٨م.

وقد تأثر بهؤلاء المستشرقين بعض رجال الرعيل الأول من المحققين العرب المحدثين، من أمثال العلامة المرحوم أحمد زكي باشا، الذي حقق كتابي «أنساب الخيل» و«الأصنام» لابن الكلبي وطبعهما في مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩١٤م. وكانا من أوائل الكتب التي كتب عليها كلمة : «تحقيق» لأول مرة.

أما المؤلفات الحديثة في تحقيق التراث العربي فنذكر منها:

(١) أصول نقد النصوص ونشر الكتب، للمستشرق الألماني «برجشتراسر Bergesrasser» وهو أول نص يؤلفه باللغة العربية عن هذا الفن، نشره تلميذه د. محمد حمدي البكري بالقاهرة ١٩٦٩م.

(٢) تحقيق النصوص ونشرها للأستاذ عبد السلام محمد هارون . وهو أول كتاب يظهر مطبوعًا باللغة العربية فى هذا الفن، فقد خرجت أولى طبعاته بالقاهرة ١٩٥٤م.

(٣) قواعد تحقيق النصوص د. صلاح الدين المنجد مقالة بالمجلد الأول من مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٥٥م.

(٤) فى أصول البحث العلمى وتحقيق النصوص، د. رمضان عبد التواب. مقالة بالمجد الأول من مجلة المورد العراقية بغداد ١٩٧٢م.

(٥) منهج تحقيق النصوص ونشرها د. نورى حمودى القيسى ، و د. سامى مكى العانى مطبعة المعارف ببغداد ١٩٧٥م.

(٦) تحقيق التراث : أساليبه وأهدافه، د. رمضان عبد التواب، مقالة بمجلة «قافلة الزيت» فى عدد فبراير ١٩٧٦م.

(٧) خواطر من تجاربى فى تحقيق التراث د. رمضان عبد التواب مقالة بمجلة – مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية العدد الثانى ١٩٨٣م.

(٨) تحقيق التراث العربى : منهجه وتطوره د. عبد المجيد دياب – القاهرة ١٩٨٣م.

(٩) مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربى د. محمود محمد الطناحى – القاهرة ١٩٨٤م.

(١٠) مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين د. رمضان عبد التواب القاهرة ١٩٨٥م.

وما أجدر شباب الباحثين العلميين من العرب والمسلمين أن يتجهوا نحو ذلك ويسهموا فيه، وحركة إحياء التراث حية ومتوثبة فى العالم العربى جميعه، ويغذيها معهد المخطوطات العربية الذى يحاول أن يزيد ثروته من التراث العربى عاماً بعد عام.

ثانيًا الترجمة :

لقد كانت الترجمة – وما تزال – دعامة من دعائم النهضات الفكرية والثقافية للشعوب، وبالترجمة بدأت النهضة الثقافية فى عصور الإسلام الأولى، إذ أدرك الخلفاء المسلمون حاجة الأمم إلى استتمام غذائها الفكرى من كل سبيل فتدفقت إلى النهر العربى وديان من مختلف الثقافات العالمية، وظهر من بينها هذا اللون العربى الإسلامى على خير ما يكون الاستواء(١).

فالترجمة وسيلة هامة من وسائل التبادل الثقافى، عولت عليها الثقافات قديما وحديثًا، فأخذ اليونان عن قدماء المصريين والهنود، والعرب عن اليونان، والمسيحيون عن المسلمين، فعندما نهضت أوربا من سباتها، ونفضت الكرى عن عيونها، رأت أن أقوم وسيلة لانتعاشها أن تنحو نحو الترجمة، فاندفع الناقلون يترجمون امهات الكتب اللاتينية واليونانية، وتناولت أيديهم وأقلامهم كذلك اصول الكتب العربية التى عملت على ازدهار الثقافة الأوربية الحديثة. وبين الثقافات الأوربية المعاصرة تبادل مستمر، ولا يكاد يظهر بحث هام فى لغة من اللغات العالمية الكبرى إلا ويترجم إلى اللغات الأخرى(٢).

فالترجمة حركة عظيمة – تستطيع الأمم من خلالها أن تتعرف على أفكار الأمم المتمدنة فى ذلك العهد، وتأخذ وتنقل عنها، وهذا ما قام به العرب فى التعرف على أفكار مفكرى اليونان وفلاسفتهم، فقد انتشرت – أى الترجمة – انتشارًا واسعًا أيام العباسيين، بل أيضًا يمكن أن نبحث عند الأمويين عن اهتمام بالترجمة فيروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد بن معاوية أنه أمر بترجمة كتب الكيمياء من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية يقول ابن النديم : «كان خالد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلاً فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم. خطر فى باله الصنعة وأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كانوا ينزلون مصر. قد تفصحوا بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى

---

(١) ليون جوتيه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى تصدير الشيخ مصطفى عبد الرازق. ص٩ .

(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية جـ٢ ص ١٧ .

إلى العربى. وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة(1). وقد أشار إلى ذلك نيقولا ريشر فى كتابه «تطور المنطق العربى» بقوله: «لقيت العلوم الأجنبية تشجيعًا قليلاً خلال العصر الأموى، إلا أن الأمر قد تغير بمجىء العباسيين»(2). ويقول أيضًا الدومبيلى: «لم يكن هناك علم عربى حقيقى قبل عصر العباسيين، بغض النظر عن شواذ واستثناءات»(3).

ويعلق د. زكى نجيب محمود بقوله: فلئن كانت مصلحة الأمويين وهم فى الحكم قد اقتضتهم أن يعلوا من شأن الثقافة العربية وحدها، وألا يعملوا جادين على فتح الأبواب لسائر الثقافات، فمصلحة العباسيين قد اقتضتهم شيئا آخر هو أن يفسحوا المجال للثقافات الأخرى وفى مقدمتها ثقافة الفرس، إرضاء للموالى الذين ساعدوا بنى العباس فى الإطاحة ببنى أمية، ثم ما هو إلا أن بدأت حركة النقل على أوسع نطاق من ثقافة اليونان»(4).

وذكر صاحب كشف الظنون قائلاً: «واعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة فى عصر الأمويين. ولما ظهر آل العباس كان أول من عنى منهم بالعلوم الخليفة الثانى أبو جعفر المنصور وكان - رحمة الله - مع براعته فى الفقه مقدمًا فى علم الفلسفة، وخاصة فى النجوم، محبًا لأهلها ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة عبد الله المأمون بن الرشيد ثم ما بدأ به جده، فطلبَ من ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون، وأرسطو، وبقراط، وجالينوس، وغيرهم واحضروا له مهرة المترجمين فترجموا له. وهكذا انطوى بساط بنى أمية وانتقلت الخلافة إلى بنى العباس فهدأت الخواطر واطمأنت النفوس وخمدت جلبة المنازعات فاحتكموا بالأمم الخاضعة لهم، واقتبسوا منهم ما فاتهم من العلوم، وتبسطوا فى المعارف، وتهافتوا على الصنائع والفنون(5).

---

(1) ابن النديم الفهرست ص ٣٥٢.

(2) نيقولا ريشر تطور المنطق العربى ص ١٤٠.

(3) الدومييلى العلم عند العرب ص ١٣٣، وانظر أيضًا د. عمر فروخ العرب والفلسفة اليونانية ص ١٤٥.

(4) د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، ص ٢١٢.

(5) كشف الظنون جـ ١ ص ١٤.

فالانتشار الحقيقى لحركة الترجمة، إنما كان أيام العباسيين إذ بدأ العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى الطبيعة، والطب، والمنطق، وغير ذلك من علوم وفلسفات. فقد أنشأ المنصور مدرسة بغداد (سنة ٢١٧هـ)، واستدعى من مدرسة جند يسابور جورجيس بن بختشوع الطبيب الذى كان فى ذلك الوقت رئيساً لمستشفى جند يسابور، وذلك لمعالجته من أمراض ألمت به.

وكان هذا الحادث فيما يقول اوليرى Oleary الاتصال الأول بين أسرتى بختيشوع وبلاط بغداد. وهذه الأسرة أدت دوراً هاماً فيما بعد من جهة نشر العلم والثقافة بين العرب.

فعصر العباسيين يمكننا إذن أن نسميه بعصر الترجمة، فقد انتشرت حركة الترجمة انتشاراً عظيماً وخاصة بعد اهتمام المأمون ببيت الحكمة(١)، الذى

---

(١) وكان بيت الحكمة «حجر أساس لمدرسة بغداد التى ظل تأثيرها حتى النصف الثانى من القرن الخامس عشر، ويرجع الفضل إلى هذه المدرسة الزاهرة فى الحفاظ على استمرارية الحضارة، وإصلاح سلسلة المعارف الإنسانية التى حطمها بقسوة فى القرن السادس الميلادى اضمحلال روما وسقوطها. ولو اقتصرت حضارة الإسلام على مجرد انقاذ الحضارة القديمة والحفاظ عليها بعناية ثم نقلها للاجيال التالية؛ لكانت هذه خدمة تجل عن الوصف، ولكن لم يكن الامر كذلك، فإن علماء وفلاسفة مدرسة بغداد، ورثة روح وتعاليم مدرسة الإسكندرية، اضافوا وآثروا الحضارة القديمة بإضافات مبتكرة فى كل فروع العلم، باكتشافات لا حصر لها فى الفنون التطبيقية، وفوق كل ذلك باكتشاف طرق جديدة للبحث والاستكشاف (*).

ويقال ان الرشيد «والد المامون انشأ دار الحكمة، وبعث عماله إلى الامبراطورية الرومانية، وعين عالماً مسيحياً كبيراً مسئولاً عن الترجمة وهو «ماسويه» والد يوحنا بن ماسوية» وكان يوحنا يجيد اليونانية وهو أستاذ حنين بن إسحق اشهر المترجمين فى العصر العباسى وأكثرهم إنتاجاً وتاليفاً فى مجال الطب، وعين المامون يوحنا بن ماسويه اميناً على الترجمة ببيت الحكمة، وكان المامون معجباً بحنين بن إسحق ومقدراً لعلمه وفضله، فاختاره لتقليد رياسة بيت الحكمة، وجعل بين يديه كتاب تحارير ينقلون ذخائر العلم اليونانى(**).

وأيضا كان يعمل بدار الحكمة «ابن نوبخت» الذى كان يترجم من الفارسية إلى العربية ومن ذلك تلاحظ أن معظم من كان يعمل بدار الحكمة من النصارى، والفرس، والسوريان، وذلك مما يؤكد مدى التسامح فى الدولة الإسلامية الكبرى فلم تعرف هذه المؤسسة صور التعصب لجنس معين أو دين معين، وإنما كان شعار كل هؤلاء الحرية الفكرية التامة، والسبب فى هذا الجو العقلى الذى وفره المامون لعلمائه، فانقطع كل هؤلاء الرهط من العلماء إلى الدرس والنقل والنسخ ومطالعة كتب الحضارات الأخرى، واختيار ما يصلح للعصر لينقل للاجيال فى صورة علمية لائقة(***).

(*) حيدر بامات : إسهام المسيحيين فى الحضارة، ترجمة وتقديم: د. ماهر عبد القادر محمد على، نشر المركز المصرى للدراسات والأبحاث، الإسكندرية ١٩٨٦ . ص ٧٠ .

(**) د. ماهر عبد القادر حنين بن إسحق والعصر الذهبى للترجمة ص ٤٨، دار المعرفة الجامعية والإسكندرية ١٩٨٨م وقد اشار نيقولا ريشر إلى ما استحدثه حنين بن إسحق فى الترجمة الأمور التالية : =

احتوى كتبًا وضعت بلغات شتى يونانية وفارسية وهندية، وقد اختار له المأمون الرؤساء والمترجمين الذين يجيدون هذه اللغات بحيث ينقلونها إلى العربية.

والواقع أنه لولا تشجيع الخلفاء لحركة الترجمة والقائمين عليها لما تمت هذه الحركة على هذه الصورة العظيمة يقول المسعودى عن الخليفة المنصور: «كان المنصور أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية، ومنها كتاب كليلة ودمنة، وترجمت له كتب أرسطو من المنطقيات وغيرها، كما ترجمت كتب بطليموس وإقليدس وسائر الكتب القديمة فى اليونانية وغيرها من اللغات الفارسية والسريانية إلى العربية»[1].

ويقول ول ديورانت «عن الخليفة المأمون : إن تشجيع المأمون للفنون والعلوم والآداب والفلسفة كان ذا أثر أعظم مما كان فى عهد أبيه، فقد أرسل البعوث إلى القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكيه وغيرها من المدن للبحث عن مؤلفات علماء اليونان، وأجرى الأرزاق على طائفة كبيرة من المترجمين لنقل هذه الكتب إلى اللغة العربية، وأنشأ مجمعا علميا فى بغداد ومرصدين فيها وفى تدمر، وكان الأطباء والفقهاء والموسيقيون والشعراء وعلماء الرياضة والفلك يستمتعون بعطاياه»[2] وقد أفادتنا المصادر الموثوق بها أنه قد أعطى المترجم المشهور حنين بن إسحق وزن الكتب التى ترجمها ذهبًا، وكان هذا خليقًا بأن يغرى المترجمين بالتسرع فى الترجمة، ولكن هذا لم يحدث فى العادة[3].

١- الرجوع إلى النص اليونانى الأصلى، سواء اتخذه اساسًا لترجمة مباشرة إلى العربية، أو لو وضع ترجمة سريانية بها يمكن منها عندئذ وضع ترجمة عربية جيدة.

٢- جمع المخطوطات المتعددة للوصول إلى نص موثوق.

٣-ترجمة النصوص وفقاً لمعنى الوحدات الكبرى للتعبير، وليس النقل الحرفى، وعلى هذا الأساس، اعد حنين بن إسحق نصا سريانياً جديداً لكل كتاب من الأورجانون المنطقى، فيما عدا كتاب «التحليلات» و«كتاب الشعر»، تطور المنطق العرب ص ٢٤٦.

(***) المصدر نفسه ص ٤٧ – ٤٨.

(١) المسعودى مروج الذهب جـ٨ ص ٣٩١.

(٢) نقلاً عن د. محمد مصطفى هدارة الخليفة المأمون ص ١١٥.

(٣) نيقولا ريشر تطور المنطق العربى ترجمة د. محمد مهران ص ١٤٠، وانظر أيضًا د. عامر النجار، علم الكلام تعريفه وعوامل نشأته ص ٨٤.

والحقيقة أن المأمون قد اتصل بالفلسفة اتصالاً وثيقًا منذ كان شابًا يافعًا، فقد عشق بفطرته العلوم العقلية ومال إليها، على أننا ينبغى أن نقرر أن المأمون لم يبدأ الترجمة، ولم يكن أول خليفة أعان على نقل العلوم المختلفة وشجعها، فقد بدأت الترجمة منذ العصر الأموى، ويشير بعض الباحثين إلى أهمية الدور الذى قام به خالد بن يزيد بن معاوية الذى لقب بالفيلسوف، أو الحكيم وإن كان بعض الباحثين يقللون من أهمية دوره[1].

ونود أن نشير إلى أنه كان هناك الكثير من المترجمين، ومن أشهرهم يوحنا أو يحيى البطريق، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصى ، وقسطا بن لوقا البعلبكى، وحنين بن إسحق، وإسحق بن حنين. وحبيش بن الحسن، وأبو بشر متى بن يونس، وأبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى، وأبو على عيسى بن إسحق بن زرعة، وغيرهم كثيرون.

هؤلاء المترجمون أو النقلة قد اقتصر عملهم فى الواقع على الترجمة غير أن هناك القليل منهم ممن قام بتأليف بعض الرسائل الخاصة به فقسطا بن لوقا مثلاً له رسالة قصيرة فى الفرق بين النفس والعقل . وأكثر هؤلاء المترجمين كانوا من النصارى، وقد قاموا بالترجمة بعد تكليف الخليفة أو الوزير لهم. وكان الخلفاء متسامحين معهم فى دينهم كما كانوا يشجعونهم تشجيعًا كبيرًا على عملهم هذا[2].

ونستطيع أن نقول إن هؤلاء المترجمين قد أدوا عملهم على خير وجه ونظرة واحدة إلى أسماء الرسائل والكتب التى نقلت إلى العربية، والتى كان أكثرها لمفكرى اليونان تدلنا على ذلك تمامًا، لقد شملت الترجمة علومًا شتى بحيث لا نجد ميدانًا إلا وللمترجمين فيه فضل. ترجمت كتب فلسفية، وطبيعية، ورياضية، وكيميائية، وغير ذلك فى علوم وفنون شتى، وعن طريق هذه الترجمات توصل فلاسفة العرب إلى الاطلاع على ما كتبه فلاسفة اليونان.

---

(١) د. محمد مصطفى هدارة الخليفة المأمون ص ١١٦ .

(٢) د. عاطف العراقى مدخل جديد ص ٣٤ .

والمطلع على ما كتبه فلاسفة الإسلام يرى أنهم عرفوا إلى حد كبير[1] كل المدارس الفلسفية اليونانية القديمة، صحيح أنهم قد وقعوا فى بعض الأخطاء أحيانًا، بحيث خلطوا بين آراء فيلسوف وفيلسوف آخر، وخلطوا بين المدارس الفلسفية - ولكنهم بوجه عام استطاعوا معرفة آراء الطبيعيين الأوائل أى المدرسة الأيونية، والمدرسة الإيلية، والفيثاغورية، وعرفوا آراء سقراط، وأفلاطون، وأرسطو الذى احتل دون غيره مكانة كبيرة لديهم، وكذلك تأثروا بأفلوطين، وأطلقوا عليه اسم الشيخ اليونانى.

وهنا لابد لنا أن ندرك أحد أهم مزايا الترجمة أننا من خلالها نستطيع التعرف على أفكار الأمم والشعوب الأخرى ولاشك فى هذا، فقد دعانا الكندى فيلسوف العرب إلى طلب الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها، أعنى سواء كانت عربية، أو غربية، كما نجد تلك الدعوة أيضا عند ابن رشد، فقد دعانا إلى أن نبادر بالاطلاع على أفكار الأمم الأخرى. وقبول ما كان منها صوابًا، والتنبيه على ما ليس بصواب، أليست هذه دعوات تهدينا إلى الطريق الصواب الطريق السليم، الطريق الذى يؤدى بنا إلى أن نأخذ مكاننا بين الأمم المتحضرة[2].

ومما لا شك فيه أن الثقافة اليونانية كانت أهم الثقافات التى التقى بها العرب وتأثروا بها بعد الثقافة الفارسية، فقد أحس المسلمون حاجتهم إليها بعد امتداد حركة الفتوح إذا صادفوا مللاً وديانات مختلفة كانت تقف عقبة فى سبيل انتشار الإسلام وتقدمه فى البلاد المفتوحة، وكان أصحاب هذه الديانات من السريان، والنصارى، والفرس، والزرادشتيين، والحرانيين، الصابئة، وغيرهم قد اهتموا بالتراث اليونانى، وتمثلوه أحسن تمثيل كما مرنوا على أساليب الجدل والمحاجاة لإحاطتهم بوسائل المنطق اليونانى عندئذ أحس المسلمون حاجتهم إلى وسائل هذا المنطق، وإلى التدريب على أساليب الجدل للدفاع عن الإسلام ضد خصومه، وإقناع المنكرين له من أصحاب الديانات الأخرى.

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٦ .

(٢) د. عاطف العراقى : العقل والتنوير ص ٩٤ .

وجدير بالذكر أن نقل كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم يجر اتفاقًا ولا اعتباطًا، وإنما كان سياسة للدولة وحبًا بالعلم من الأفراد. فقد بدأ العرب أول ما بدأوا بكتب العلم العملية لا بكتب الفلسفة النظرية لقد كان العرب فى أول أمرهم بحاجة إلى كتب الرياضيات والفلك؛ لتعيين مواقيت الصوم، والصلاة، والحج، وإلى كتب الطب لصلاح أبدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب أولاً، ولما كثرت لديهم كتب العلوم اتجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمموا إداء رسالتهم الثقافية(١).

ونحن ذاكرون طرفًا من أمهات الكتب العلمية التى لعبت فى تاريخ الفلسفة الإسلامية دورًا هامًا وكذلك الكتب الفلسفية.

اهتم العرب اهتمامًا كبيرًا، بالرياضيات، وليس من الغريب أن تعد الرياضيات من الفلسفة، إذ كانت الفلسفة تشتمل على سائر العلوم، فاهتم العرب بكتاب «الأصول» من تأليف إقليدس صاحب الهندسة، ثم كتاب المدخل إلى علم العدد لنيقوماخوس من علماء الإسكندرية فى القرن الأول بعد الميلاد والذى نقله ثابت ابن قرة، وعن هذا الكتاب استمد إخوان الصفا أول رسائلهم فى علم العدد، فوصلوا بين هذا العلم الرياضى وبين الفلسفة(٢).

أما فى علم الفلك فالكتاب الذى اشتهر عند العرب هو المجسطى من تأليف بطليموس، وقد امتدحه القفطى فى أخبار الحكماء فقال: «ولا يعرف كتاب ألف فى علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب أحدها كتاب المجسطى هذا فى علم هيئة الفلك وحركات النجوم، والثانى كتاب أرسطو طاليس فى علم صناعة المنطق، والثالث كتاب سيبويه البصرى فى علم النحو العرب»(٣).

كذلك كتاب «السند هند» كما هو مشهور فى اللسان العربى وهو تحريف لآخر اللفظة الهندية «سد هانت» التى تعنى العلم أو المعرفة، واستخرج الفزارى

---

(١) د. عمر محمد فروخ: العرب والفلسفة اليونانية ص ٤٨.

(٢) د. الاهوانى ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه ص ٤٥.

منه زيجا[1] ظل معمولاً به حتى زمان المأمون.

وبعد زمان المأمون ونقل المجسطى: مزج علماء العرب بين الطريقتين الهندية واليونانية، فلما كان القرن الرابع وأوائل الخامس: استقلوا على يد البيرونى بهذا العلم، وأضافوا إليه مباحث ودراسات جديدة.

أما فى الطب فقد ترجمت كتب بقراط وجالينوس، وكانت الأساس الذى اعتمد عليه أطباء العرب وفلاسفتهم، وكما تقدم العرب العلوم الرياضية، وأضافوا إليها، كذلك فعلوا بالطب وبخاصة على يد ابن سينا فى كتابه القانون، فأضافوا تنظيما جديداً لهذا العلم وابتكارات قامت على التجربة. وكما أقام بعض فلاسفتهم فلسفته على الرياضيات كالكندى والفارابى، أقام بعضهم الآخر فلسفته على الطب كابن سينا وابن رشد ذلك أن الفلسفة كانت فى ذلك الزمان تحوى جميع العلوم، فلم يكن من الغريب أن يحيط فلاسفة العرب بسائر العلوم المتداولة فى عصرهم[2].

أما فى الفلسفة: فقد عنى العرب بنقل المذاهب المختلفة، عن أفلاطون، وعن أرسطو، وعن الرواقيين وعن فلاسفة الإسكندرية، غير أن الفيلسوف الذى ظفر بالنصيب الأكبر عن النقل، والذى قدر له البقاء والتأثير فى الفكر الإسلامى أكثر من غيره هو أرسطو وفلسفته تعرف بالمشائية[3].

على أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على مشائية أرسطو فقط، ولكنها أخذت أطرافا من الأفلاطونية ومن الأفلاطونية المحدثة، ومن الفيثاغورية، ومن الفلسفة الهندية والفارسية. وصاغت من هذا التراث كله فلسفة جديدة فى ضوء التعاليم الإسلامية. ولا غرابة فى ذلك، فإن العرب بحكم توسطهم بين الشرق والغرب قد أخذوا من هنا وهناك، ونقلوا من الحضارات المختلفة وحفظوا هذا

(١) الزيج لفظة فارسية تعنى الجداول الحسابية التى يستخدمها علماء الفلك فى ارصادهم.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧.

(٣) هناك فرق بين الارسطية والمشائية، فالأرسطية مذهب ارسطو بخاصة لا يتعداه إلى مدرسته ولا إلى شراحه، أما المشائية فمذهب مدرسة ارسطو التى اسسها وظلت تاليفه النبراس الذى يضىء لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى زمان ابن رشد فى القرن الثالث عشر، وسميت بالمشائية لان ارسطو فيما يقال كان يدرس وهو يمشى واتباعه يمشون حوله. انظر: د. الأهوانى، الفلسفة الإسلامية، ص ٥٢.

التراث كله، زمنا طويلا، ثم أضافوا إليه معارف جديدة وهكذا؛ ذلك أن الإنسانية كل لا يتجزأ، والحضارة التى بلغها الإنسان فى الوقت الحاضر ليست ثمرة جهد أمة واحدة، بل نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة على مر العصور.

وقد بدأت حركة الترجمة كحركة أمة فى مطلع العصر العباسى واستمرت حتى آخر القرن العاشر، ومرت الترجمة فيما يقول سانتلانا فى محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٠، ١٩١١م بثلاثة أدوار:

الدور الأول: من خلافة المنصور إلى آخر عهد الرشيد أى من سنة (١٣٦هـ إلى ١٩٣هـ)، وفى هذا الدور ترجم كليلة ودمنة من الفارسية والسندهندية من الهندية، وقد ترجمت كتب أرسطو طاليس فى المنطق وغيره، وترجم المجسطى فى الفلك. ومن أشهر المترجمين فى هذا الدور ابن المقفع، وجورجيوس بن جبرائيل، ويوحنا بن ماسويه، وفى هذا الدور اتصلت المعتزلة بالكتب التى ترجمت فنجد الأولين منهم كالنظام عرف أرسطو وعرف بعض كتبه فى الفلسفة وتأثرت أبحاثهم بالمنطق فى الطفرة، والجوهر، والعرض وكان كلامهم فى هذا قبل المأمون مما يدل على اتصالهم بالفلسفة فى أول عهد الترجمة.

الدور الثانى: من عهد المأمون سنة ١٩٨هـ إلى سنة ٣٠٠ هـ، وأشهر المترجمين فى هذا الدور يوحنا بن البطريق مولى المأمون، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب وترجم كثيراً من كتب أرسطو، والحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفى عاش سنة ٢١٤ هـ، وقسطا بن لوقا البعلبكى عاش سنة ٢٢٠هـ، وعبد المسيح بن ناعمه الحمصى عاش سنة ٢٢٠هـ، وحنين بن إسحق (ت ٢٦٠ هـ)، وابنه إسحق بن حنين (ت ٢٩٨)، وعنى بكتاب الفلسفة عناية أبيه بكتب الطب، وثابت بن قرة الحرانى (ت ٢٨٨ هـ)، وحبيش بن الاعسم ابن أخت حنين، وغيرهم وقد ترجم فى هذا الدور أهم الكتب اليونانية فى كل فن فأعيدت ترجمة المجسطى، والحكم الذهبية لفيثاغورث، وجملة مصنفات أبقراط وجالينوس، وكتاب طيماوس لأفلاطون، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون، وكتاب النواميس له أيضاً، وكتاب المقولات لأرسطو، كل ذلك على يد حنين بن إسحق ومدرسته، وترجمت

أغلب كتب أرسطو على يد إسحق بن حنين.

الدور الثالث: من أتى بعد هؤلاء، ومن أشهر المترجمين متى بن يونس كان فى بغداد سنة (٣٢٠ هـ)، وسنان بن ثابت قرة مات (٣٦٠ هـ)، ويحيى بن عدى سنة (٣٦٤هـ)، وابن زراعة (٣٩٨ هـ)، وهم ترجموا الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفسيرها(١).

وما بدا فى ترجمات العرب من أخطاء كان مرده فى رأى المستشرق «أوليرى» إلى ثلاثة أمور:

أولها: **أن الكثير من كتب التراث اليونانى قد نقل إلى السريانية، ووقع ناقلوه فى أخطاء، فلما نقل العرب هذه الكتب عن ترجماتها السريانية، أو غيرها نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب، يقول أبو حيان التوحيدى (ت ٤٠٠ هـ) فى** المقايسات: على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلال لا يخفى على أحد. ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنائها المعجز وسعتها المشهورة؛ لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص.

وثانيها: **أن مترجمى العرب كانوا كثيراً ما يقنعون بنقل المعانى المهمة، وإهمال ما عداها عن عمد وليس عن جهل أو سوء فهم، وعدم تقيدهم بالنص جعل الترجمة فى بعض الحالات أوضح من الأصل الذى نقلت عنه.**

وثالثها: **أن اكثر المترجمين كانوا حريصين على أن يشرحوا أثناء الترجمة، وأن يمحصوا وينقدوا، وأن يضيفوا إلى الأصل معانى هدتهم إليها خبراتهم، دون أن يهتموا بإرشاد القارئ إلى ما أضافوا إلى الأصل من معان وأفكار(٢).**

لم يقف المسلمون فى البحث عن المترجمين عند جنس ولا عقيدة معينة فكان

(١) د. موسى يونان مراد: حركة الترجمة والنقل فى العصر العباسى ص ١٢٥- ١٢٦.

(٢) د. عامر النجار: حركة الترجمة وأهم اعلامها فى العصر العباسى دار المعارف ١٩٩٣م ص ١٧، وأيضاً د. توفيق الطويل العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ص ٧٩.

منهم الفرس والهنود، والصابئة واليهود والمسيحيون. غير أن هناك جهات ثلاثًا لها شأنها، قد غذت المسلمين بكبار المترجمين وأقوم الكتب العلمية والفلسفية وأنفعها، ونعنى بها الإسكندرية وجند يسابور وحران. ففى الإسكندرية بدئت أول ترجمة فى الكيمياء والطب دعا إليها خالد بن يزيد، والكيمياء الإسلامية مستمدة فى أغلبها من الإسكندرية، والطب الإسلامى فى أساسه جالينوس، أو بعبارة أخرى إسكندرى، ذلك لأن الإسكندرية قد احتفظت بمعظم مخلفات جالينوس. ومدرسة الإسكندرية أو الأفلاطونية الحديثة ذات أثر واضح فى مختلف المدارس العقلية الإسلامية، وباختصار تعتبر الإسكندرية همزة الوصل بين أثينا وبغداد(١).

وأما جند يسابور فكانت مقر تلك المدرسة الطبية المشهورة التى أسسها كسرى الأول، ومنها استمد المسلمون الكثير من أطبائهم ومترجميهم وخاصة آل بختيشوع الذين كان لهم شأن يذكر فى تاريخ الترجمة والطب العربي(٢).

ومدرسة جند يسابور الطبية لم تقف عند طب بقراط، وجالينوس بل أخذت أيضًا بالطب الهندى الذى يعتمد على الأعشاب المعروف أثرها بالتجربة لا على التعاويذ والتمائم لطرد الأرواح الشريرة التى كانوا يعتقدون أنها تسبب المرض.

وأول خليفة استقدم طبيبًا من جند يسابور، هو المنصور العباسى، حين أصيب بعلة شديدة ترجع إلى اضطراب الهضم، فدعا جرجيس بن بختيشوع رئيس مدرسة جند يسابور، وظل فى بلاط الخليفة من ١٤٨ هـ إلى ١٥٢م حيث استأذن فى العودة إلى جند يسابور(٣).

واهتم الفرس أيضًا بالطب، والنجوم، والفلسفة، وعلم النجوم وهو الذى نسميه علم الفلك عنوا به عناية كبيرة، ووضعوا بجند يسابور مرصداً على نسق ما كان موجوداً فى الإسكندرية.

(١) د. إبراهيم مدكور: فى اللغة والأدب سلسلة اقرأ ٣٣٧ دار المعارف بمصر ص ٨٥ وانظر أيضا د. حنا الفاخورى وخليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٥ .

(٣) د. أحمد فؤاد الاهوانى المدارس الفلسفية المكتبة الثقافية ١٣٦ ، ١٩٦٥م ص ١١٩ – ١٢٠ وانظر ايضاً د. عامر النجار حركة الترجمة ص ٢١ .

وأما حران فكانت ملجأ الوثنية اليونانية بعد أن أغلق جوستنيان المدارس الفلسفية فى الغرب، وقد أمدت المسلمين بطائفة - من العلماء والمترجمين على رأسهم ثابت بن قرة، والبتانى الفلكى والرياضى، وابن وحشية صاحب الفلاحة النبطية، وكان الحرانيون أو الصابئة - وهذه هى التسمية التى أطلقت عليهم فى القرنين الثالث والرابع من الهجرة - ينسبون حكمتهم الصوفية إلى هرمس مثلث الحكمة، وأغاثا ذيمون، وأورانيوس، وغيرهم. وقد أسهمت حران إسهاماً واسعاً خصباً فى الحركة الفكرية والعلمية عند العرب، وكان لبعض علمائها اليد الطولى فى ترجمة الآثار اليونانية إلى اللغة العربية(١).

وفيما عدا هذا اشتهر الكثيرون من مترجمى العرب من أمثال حنين بن إسحاق ومدرسته، وثابت بن قره، وقسطا بن لوقا بالأمانة والنزاهة فى مراعاة الدقة والقدرة فى فهم الأصل، والتعبير عنه بالعربية الواضحة الفصحى حتى قال بعض المؤرخين من الغربيين إن المقابلة بين كتابات جالينوس، وكتابات ابن سينا تشهد بإبهام أولهما وسوء ترتيبه، ووضوح ثانيهما وحسن تنسيقه، بل إن المقابلة بين ترجمات العرب عن اليونانية أو غيرها إلى العربية، وترجمات الفرنجة عن العربية إلى اللاتينية - فى صقلية أو أسبانيا - تشهد بأن العرب كانوا أكثر أمانة، ودقة، ووضوحا، بل كان بين المترجمين من الفرنجة من لا يحسن العربية أو لا يعرفها أصلا، مكتفيا بالنقل عن ترجمات عبرانية سقيمة، أو لغات دارجة مما جعل نزاهتهم ودقتهم مثاراً للريب(٢).

وهكذا انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم القديمة المتحضرة - من مصرية ويونانية وهندية وفارسية - وانصبت هذه الروافد كلها فى التراث العربي وتفاعلت معه فى ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية، وكان منها ذلك التراث العلمى الذى يحفل بوجوه الأصالة والابتكار.

* * *

---

(١) د. حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١٢ .

(٢) د. توفيق الطويل العرب والعلم ص ٨٠ .

الفصل الثالث

العقلية السامية والعقلية الآرية



تتلخص الدعوة فيما ذهب إليه المستشرقون من أن العقلية العربية السامية[1] قاصرة ذاتيًا عن التفكير العلمي والفلسفي، وعاجزة بطبيعتها عن إنتاج شيء جديد مبدع أو مبتكر في هذين المجالين، وفي المجال الفلسفي بوجه خاص.

ونقطة الانطلاق في دعوى عجز العقلية العربية عن التفلسف، هي التعصب الجنسي، والدافع إليها هو دعم وإنماء الشعور الأوربي بالتفوق والاستعلاء الغربي، والحط من قيمة وقدر كل ما هو شرقي وما هو عربي إسلامي بوجه خاص. فالعقلية العربية بما هي سامية، ليس لها إلا القدرة على مجرد إدراك المتشابهات والأضداد، وإدراك ظواهر الأشياء دون حقائقها وبواطنها، والوقوف عند الجزئيات دون إدراك الكليات، وهي عاجزة عن إدراك الوحدة والتصورات الكلية والربط بين الأجزاء في نسق كلي واحد، ومن ثم فإن هذه العقلية غير جديرة بأي عمل فلسفي، ولا هي بطبيعتها مؤهلة له، ولا قادرة عليه، فمن أين للعرب الساميين إذن فلسفة تخصهم أو فكر فلسفي ينم عن إبداع ويعبر عن أصالة وابتكار ينسب إليهم؟

---

(١) السامي نسبة إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: سام وحام ويافث. فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم. وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر. أما الآري فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالي ٢٠٠ ق. م إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك وهو دين الفيديين له كتاب مقدس وهو مجموع مزامير وجهه إلى الآلهة تسمى: فيدا وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين لم يدخله إلا تغير يسير ولم يكد يستقر الاستعمار الأوربي في بعض أنحاء الهند حتى أقل علماء أوربا على دراسة الفيدا، وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكرية التي هي لغة الفيدا وبين اللغات الأوربية. وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات فصنفت اللغات أصنافًا وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابًا للأمم التي تتكلم بها. الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٩ - ١٠ . وانظر أيضًا د. محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص ٥٥-٥٦ .

وإذا صح وجود السامين في مرحلة من مراحل التاريخ القديم يمكن استمرارهم محتفظين بنقائهم حتى عهدنا هذا، والشعوب لا تفتأ يختلط بعضها ببعض، ويندمج بعضها في بعض، وينفصل بعضها من بعض. فلا وجود لأمة نقية خالصة بريئة من دماء غيرها من الأمم والشعوب، بل إن الشعوب التي تعد سامية نجد بينها من التمايز والتباين في الملامح والسمات ما يجعل إطلاق لفظ «السامية» عليها نوعًا من الإسراف والافتعال واللغو في القول، المصدر السابق، ص ٨٠-٨١ .

أما العقلية الآرية[١] – الغربية – فهى بطبيعتها قادرة على التحليل الدقيق، والربط بين الأجزاء والوحدة والجمع والتصور الكلى الذى يسمح بوضع نظريات ذات أنساق محكمة، كما أنها قادرة بطبيعتها على التأمل الدقيق، وصياغة المناهج، والغوص فى أعماق الفكرة ومن ثم فهى وحدها القادرة على التفلسف، وإليها وحدها ينسب الإبداع، والابتكار، والأصالة فى مجالات الحضارة، والعلوم، والفلسفات، والآداب، وغيرها.

ويعد العالم الفرنسى الكونت دى جوبينو (ت ١٨٨٢) أول من قال فى العصر الحديث بفكرة الامتياز العنصرى والتفرقة بين الأجناس البشرية على اساس أن هناك تمايزاً بين هذه الأجناس فى القوى والقدرات العقلية والذهنية وفى الخصائص النفسية والروحية العامة التى تميز جنساً وترفعه على جنس آخر قيمة ورتبة، ولم يترك جوبينو هذا الحكم العام وإنما راح يخصص، فاعتبر الجنس الآرى هو الأسمى والأرفع فى توفره على هذه القدرات والخصائص الفائقة، ومن ثم مخلوق للسيادة ولصنع الحضارة وللإبداع فى كل نشاط عقلى أو روحى يقوم به من ينتمون إليه ومن دون ذلك الجنس السامى الذى ينتمى إليه الشرقيون والعرب والمسلمون. ومن ثم فإن العنصر السامى مخلوق للخضوع. وهذا رأس البدعة التى تشيد بالمزايا الآرية أى مزايا الجنس الآرى»[٢].

ويذهب رينان إلى أن النفس السامية قد فطرت تدنيًا على التوحيد، وفنًا ولغة

---

(١) الآرية كلمة سنسكريتية دخلت اللغات الاوربية، استخدمت أصلاً فى الإشارة إلى عائلة لغوية موطنها بعض أنحاء الهند نقلتها جماعات نزحت منذ أقدم الأزمنة من هضبة البامير إلى الهند وشمال أوربا، وإليها تنسب الشعوب والحضارات الأوربية الشمالية كالنوتون. شاع استخدام لفظ آرية منذ قيام الحكم النازى فى ألمانيا فى الإشارة إلى خصائص جسمانية وعقلية يدعى ان الشعوب الآرية لا سيما الألمان يتميزون بها. كما استخدم اللفظ إبان الحرب العالمية الثانية بمعنى مناهضة السامية أو اليهودية، أحمد عطية الله، القاموس السياسى، ص ٤٦– ٤٧ . وفى ميدان الفلسفة قد ظهر مصطلح آرية مقابل مصطلح سامية فى كتابات العديد من المستشرقين أمثال ارنست رينان، وليون جوتيه، وجب، وغيرهم من الذين ذهبوا إلى ان العقلية عاجزة عن التفلسف وأن المتفلسفين المسلمين مجرد نقلة وشراح لفلسفة ارسطو وذلك منذ أخريات القرن التاسع عشر وقد روج لهذه الفكرة فى الثقافة العربية العديد من الكتاب منهم مرح الطون وسلامة موسى وذهب إلى مثل أحمد أمين فى حكمة على العقلية العربية بانها عقلية بدائية د. عصمت نصار ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، مناظرة بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم، ص ١٥٠ .

(٢) رينان : ابن رشد والرشدية، الترجمة العربية، ص ١٥ .

ومدينة على البساطة، وهى التى ينتمى إليها الجنس العربى، بينما أن النفس الآرية التى تنتسب إليها الشعوب الأوربية، مفطورة فى عقيدتها على التعدد، وفى عملها وفنها على انسجام التأليف، ثم صرح بأن الجنس السامى دون الجنس الآرى رتبة وسموًا. وفى ذلك يقول: «إن الإنسان ليرى فى كل شىء أن العرق السامى فى كل مقوم من مقوماته، يبدو عرقًا غير متكامل، بسبب بساطته وهذا العرق (الجنس) بالقياس إلى العائلة الهندوأوربية، مثل تخطيط بقلم رصاص بالنسبة إلى لوحة فنية، فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، والثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التى تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية، مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع الخصب؛ ولذلك فإنهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب، عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل فى عمرها الأول، ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق»(١).

ويفرق ماكدونالد بين العقل الشرقى (السامى) والعقل الغربى (الآرى) ويؤكد أن هناك فروقًا جوهرية تضع هذا العقل الأخير فى مرتبة أسمى من الأول. ومن أهمها أن العقل الشرقى يتسم بسذاجة تجعله يتصور ويؤمن باللامرئيات، أو المجردات، أو الغيبيات، ويعجز عن تصور وبناء نظام يتعلق بالعالم المادى الطبيعى المرئى المحسوس، كما أن هذا العقل لا يستطيع أن يضع، أو يؤمن بنظام ثابت تسير الطبيعة بمقتضاه، ومن ثم فإنه أكثر ميلاً إلى الإيمان والتصديق بخوارق الطبيعة وقابليتها فى أى لحظة لخروجها عن ما هو معتاد ومطرد من ظواهرها المختلفة (يقصد بذلك معجزات الرسل والأنبياء) بل إن العقل الشرقى عاجز أيضاً؛ لقدراته المحدودة عن إدراك أى قانون، أو تأسيس نظرية من شأنها أن تفسر الوجود والحياة تفسيرًا عامًا يشمل حقائقها ككل، كما أن من السهل عليه أن يتعامل مع الجزيئات وينساق وراءها، دون أن يدرك الكليات التى تندرج تحتها هذه الجزئيات»(٢).

ويؤكد جب ما ساقه ماكدونالد بقوله: «صحيح أنه يوجد عدد كبير من

---

(١) إداورد سعيد الاستشراق: الترجمة العربية، ص ١٦٧.

(٢) Macdonald : The Religion Attitude Attitude and life in Lslam, Beirut, 1965, p.2.

الفلاسفة لدى الشعوب الإسلامية، وإن بعضهم عرب، إلا أن هؤلاء يشكلون استثناء. إن عقلية العربى سواء باحتكاكها مع العالم الخارجى، أو بعمليات الفكر لا يمكن أن تتحرر من هذا الميل الذى لا يقاوم إلى مراقبة الأحداث الملموسة بشكلها الإفرادي، وبصورة مجزأة»(١).

أما ليون قوتيى فيقول: «أما العقلية السامية فلها ميل إلى الأطراف وهى تضع المتباينات، وبالأحرى المتشابهات، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من احدها إلى الآخر» بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية فى التقريب التدريجى بين الأضداد والتأليف بينها بمتوسطات تختارها ببراعة، فهى الوحدة فى التعدد والتنوع، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب(٢).

فالفكر الاستشراقى كان رائده فى الأساس إثبات مقولة عنصرية مؤداها أن الغرب متفوق بطبيعته، وأن الشرق ممثلاً بالعرب متخلف بطبيعته أيضاً»(٣).

ومن الغريب أن يتأثر بتلك النزعة بعض مفكرى العرب المعاصرين فراحوا يتابعون المستشرقين فى إلصاق تهمة العجز والقصور بالعقلية العربية الإسلامية، وأنها غير مؤهلة بطبيعتها وخصوصية الروح الإسلامية، للتفلسف. فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول: «إن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة. بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هى تعلقت بظواهرها. ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين، روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة، وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقى فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة، شاؤوا ذلك أو لم يشاؤوا»(٤).

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق أن تقسيم البشر إلى أجناس سامية وآرية، هو

---

(١) جب: الاتجاهات الحديثة فى الإسلام، ص ٣٣– ٣٤.

(٢) نقلاً عن بحث د. محمد السويسى: آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمى العربى والرد عليها، ص ٢٦ ضمن كتاب مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية.

(٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر العربى، ص ٧٠.

(٤) د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، التصدير، صفحة (ت).

ما فعله الباحثون فى تاريخ اللغات فى القرن التاسع عشر، وقد أخذ بعض المستشرقين الباحثين فى الفكر العربى الإسلامى، وحاولوا تعميم هذا القول بحيث يجعله مميز لكل من العقليتين السامية والآرية، أى أنهم جعلوا هذه التفرقة اللغوية أساسًا للحكم على المباحث الفلسفية بحيث ينفرد العقل الآرى بالقدرة على المباحث، ويعجز العقل السامى عنها»[1].

وهكذا نرى كيف أسهمت الظروف التاريخية فى نشر الشعور الأوربى الطاغى بالاستعلاء والتفوق. وأصبح الجنس الآرى الذى ينتمون إليه فى القمة، ونسبوا إليه أو إلى أنفسهم بعبارة أدق كل تميز وتفوق، واضعين الجنس السامى الذى ينتمى إليه الشرقيون فى القاع.

ولعلنا نستدل برأى د. إبراهيم مدكور فى بطلان تلك الدعوى «لقد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن فى الإمكان أن نستخلص صفات وخصائص أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذى ينتمى إليه، وبدا علم النفس الجمعى أدق وأعمق وأعقد مما نظن. إن دعوى العنصرية هذه ليس لها سند واضح، ولا دعامة قوية ترتكز عليها، فلا دليل من العلم ولا المنطق، ولا شهادة التاريخ، بل إن المنهج العلمى الصحيح يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها[2].

ولمثل هذا ذهب د. زكى نجيب محمود حيث قال: «لا شرق هناك ولا غرب، ولا شمال ولا جنوب فى خصائص البشر وصفاتهم، فكل شعب فى الدنيا ككل شعب آخر من حيث الاستعداد والفطرة، وتبقى بعد ذلك ظروف اقتصادية وسياسية قد توجد فى الشرق أو فى الغرب، فى الشمال أو فى الجنوب، على السواء فهى تظهر هنا مرة وهناك مرة»[3]، ويقول أيضًا : إن المدنية الإنسانية تغمر العالم موجة فى إثر موجة، والموجات تارة يكون سيرها من هنا إلى هناك، وطورًا من هناك إلى هنا. خرافة أن يقال فى الحضارة البشرية شرق وغرب، وشمال

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد، ص ٣٤.
(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ١٧.
(٣) د. زكى نجيب محمود: شروق من الغرب، ص ٢٣١.

وجنوب، والصدق أن يقال: إنسان العصر وحضارته أينما كان الإنسان على وجه الأرض. وأيا كانت حضارته»(١).

إن دعوة التفرقة بين جنس آرى وجنس سامى، لم يعد لها مكان فى القرن العشرين النفوذ الواسع الذى كان لها فى القرن التاسع عشر، فهذا هو بول ماسون أورسيل يقول: «لقد ساد القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس، لكن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسى. ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا فى بعض حالات التحديد.. وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب(٢)، ومعنى هذا أن الفروق بين الأجناس لا وجود لها - فيما يقول أورسيل - إلا فى الميدان اللغوى بحيث تستند العنصرية إلى مقياس لغوى لا مقياس عقلى ونفسى جنسى(٣).

ولنترك جلسون يصف لنا تلك الدعوى فهو يقول: بأنها دعوى ساذجة، من حيث تجاهل أصحابها من المستشرقين أن المسلمين قد بنوا فى الماضى حضارة ظلت لعدة قرون هى الحضارة الوحيدة فى العالم، وأنه عندما بدأت اركان دولتهم فى التداعى نتيجة عوامل كثيرة (دينية وعلمية واقتصادية وسياسية) تلقفت أوربا من هذه الحضارة شعلة المعرفة، وكان للمؤلفات العربية، والجامعات الإسلامية فى الأندلس أكبر الأثر فى يقظة أوربا من رقدتها الطويلة خلال العصور الوسطى(٤). فعلى أى أساس إذن ينبغى أن نقيم اليوم العقلية الآرية. خلال تلك الرقدة الطويلة، ولماذا لا نصف هذه العقلية حينئذ بالوحدة والبساطة وعدم التركيب ونخلع الصفات الأخرى على نظيرتها السامية(٥).

---

(١) المصدر السابق، ص ٤.

(٢) بول ماسون أورسيل: الفلسفة فى الشرق، الترجمة العربية، ص ٢٠.

(٣) د. عاطف العراقى: فلسفة الاستشراق، مجلة المنهل، العدد ٤٧١، ص٩٩.

(٤) Gilson : La Philosophie au moyen age P. 377 Pairs, 1976.

(٥) د. عاطف العراقى: فلسفة الاستشراق، مجلة المنهل، العدد ٤٧١، ص ٩٩.

ورد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها فى القدرة على النظر العقلى المجرد، وإيداع المذاهب الفلسفية، كما ذهب رينان ولاسين وأمثالهما، هو مجرد خواطر أملاها التعصب الجنسى، أو الدينى، أو هما معًا، وعلى هذا، فإن هذه الخواطر لا يعتقد بها، لأنها مجرد مقولات لا برهان عليها(١).

فالعقلية العربية وإن كانت عاجزة عن التفكير العلمى والفلسفى كما يزعم المستشرقون وغيرهم، فلم أنتجت هذه العقلية ذلك الكم الهائل المتنوع من الأفكار والآراء والنظريات والمناهج فى مجال العلوم المختلفة إلى جانب الفلسفة؟ ولم ظهرت لها حضارة مزدهرة تحقق لها التمايز والسيادة خلال ما يزيد على سبعة قرون؟ «إن الحضارة الإسلامية بالنسبة لنا ليست هى الوسيط، بل لها مسارها الخاص. فهى ممتدة عبر خمسة عشر قرنًا من الزمان فى مرحلتين كبيرتين كل منهما سبعة قرون الأولى: الحضارة الإسلامية فى عصرها الأول، النشأة (القرنان الأولى والثانى)، والازدهار (الثالث والرابع)، والاكتمال (الخامس والسادس)، ثم بداية الانهيار بعد ذلك وظهور ابن خلدون فى نهاية هذه الفترة ليؤرخ لها. والمرحلة الثانية عصر الشروح والملخصات، وتدوين الموسوعات الكبرى إبان الحكم المملوكى والعثمانى منذ القرن السابع حتى القرن الرابع عشر، بما فى ذلك القرنين الأخيرين، فجر النهضة الحديثة، وحركة الإصلاح الدينى، وحركة التحرر الوطنى المعاصرة(٢).

والحق أن هذا المنتج الحضارى العربى الإسلامى، كان على درجة من التنوع جعلته يحتوى معظم وأهم صنوف المعرفة البشرية كالطب، والهندسة، والجبر، والفلك، والطبيعة، والكيمياء، والفلسفة، والأدب، والفن. وقد أجمل رودنسون ذلك فى مجلة «تاريخ الأديان» الصادرة فى درسدن ١٩٥١م فى تلك العبارة الجامعة، فقال: «إن علوم الغرب فى ذلك العصر كانت كلها علومًا عربية»(٣).

وإذا كانت عقلية الإنسان الفرد ذات صلة وثيقة بالروح العلمية لديه، فإن عقلية الأمة أيضًا ذات صلة وثيقة بروحها العلمية العامة، وهذه الصلة تبرز التبادل

---

(١) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية، ص ٤١ .
(٢) د. حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، ص٤١ .
(٣) د. محمد غلاب: نظريات استشراقية، ص ٦٤-٦٥ .

التأثيرى بين الطرفين سلبًا أو إيجابًا. ويشير جون هرمان راندال إلى بعض قسمات الروح العلمية العربية مبررًا ما لهذه الروح من خصائص مميزة فاقت الروح الغربية وكان مما قاله: «وبنى العرب فى القرن العاشر فى أسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فقط، بل كان علمًا طبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العلمية، وعلى الإجمال، كان العرب يمثلون فى القرون الوسطى التفكير العلمى والحياة الصناعية العلمية اللذين تمثلهما فى أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة. وخلافًا للإغريق لم يحتقر العرب المختبرات العلمية والتجارب الصبور. أما فى الطب وعلم الآليات، بل فى جميع العلوم. فقد استخدموا العلم فى خدمة الحياة الإنسانية مباشرة، ولم يحتفظوا به كغاية فى حد ذاته. وقد ورثت أوربا بسهولة عنهم ما ترغب أن تسميه بروح «بيكون» التى تطمح فى توسيع نطاق حكم الإنسان على الطبيعة.. وبينما اقتضى التقليد المسيحى صوفية الأفلاطونية المحدثة، وأهمل عملها الرياضى، فإن العرب أظهروا حبًا متساويًا للناحيتين، وعلى ذلك فحين نشأت الجامعات فى العالم المسيحى، وحدث أن أسبانيا لم تحتفظ بالعلم الإسكندرى فحسب، بل أضافت إليه الشيء الكثير»(١).

وتؤكد المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه على هذه الحقيقة بقولها: إن حضارة العرب فى أسبانيا، ازدهرت وبلغت أوجها برغم أن العرب لم يجدوا فيها شيئًا من الفكر، أو الثقافة كما وجدوا فى البلدان الأخرى التى فتحوها مثل مصر وسورية والعراق وفارس، تلك البلدان التى مثلت شعوبها دورًا كبيرًا فى مزج الحضارات الهلينية، والبيزنطية، والفارسية، والهندية، والحضارة الغربية.. وفى أسبانيا حيث القوط الغربيون المتأخرون، لم يكن ثمة ما يبشر بأى خير، فلم يكن لدى شعبها شيء يمكن للقادمين من العرب أن يفيدوا منه ورغم هذا فقد استطاع العرب أن يقدموا للبشرية أكبر دليل على أنهم أصحاب حضارة، وأهل فكر وليس مجرد نقلة لحضارات الشعوب كحمار يحمل أسفارًا، كما تنادى بذلك بعض النظريات التاريخية الخاطئة المنحرفة. فالحضارة الأندلسية العربية التى كانت أجمل وأعظم من أن تقارن بغيرها، لم تكن قائمة على أساس فارسى أو إغريقى، لقد كانت

(١) راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، ط١، ص ٣٣١، ٣٣٣، بيروت، ١٩٦٥م.

عربية صرفة أكثر من الحضارة العربية فى أى مكان آخر، وما أن انحسرت تلك الموجة الحضارية عن أسبانيا حتى هوت تلك البلاد فى سكون مميت، وفقر مدقع، فليس هناك دليل أوضح من هذا على قدرة العرب على الخلق والابتكار(١).

وإذ حاولنا أن نؤكد تلك الشهادة وجدنا قول أوليرى الذى يؤكد فيه بطلان عجز العقلية العربية عن ممارسة التفكير العلمى والفلسفى يقول: «إنه لمن العبث التأكيد بأن تاريخ الفلسفة العربية يظهر افتقار العقل السامى إلى الأصالة»(٢).

وهناك أيضًا قول كارادى فو عن أعلام الفكر الفلسفى العربى: «إنهم رجال آمنوا بالعقل وبحثوا وفق قوانين المنطق، وعدوا جميع الفرضيات فى كل صفحة، وميزوا جميع المعانى، واعتقدوا الحقيقة العامة، وأيقنوا بخلودها، وعدوا الفلسفة علمًا وقد بلغ هؤلاء الرجال من اتساع الذهن ما يستحق معه تنوع آرائهم أن يثير حسد هواة عصرنا (من الغربيين المتعصبين) وذلك بأنهم جدوا بعقولهم أن يدركوا جميع المناهج فيوفقوا بينها جميعًا، ولم يعرفوا أى حاجز فى حقل البحث العقلى الذى ساروا بها أحرارًا من خلال جميع العلوم»(٣).

أما الأستاذ برهية أستاذ تاريخ الفلسفة فى السربون يقول فى كتابه «فى تاريخ الفلسفة»: «كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام وكان يكتبون آثارهم بالعربية، لكن جمهرتم لم تكن من أصل سامى بل من أصل آرى لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية التى أخذت فى ترجمتها إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس المسيحيون النسطوريون والتمسوها أيضًا فى الآثار المزدكية الباقية فى فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية»(٤).

ويقول جب: «جرينا على أن نعد الإسلام دينًا شرقيًا، وثقافته ثقافة شرقية حتى لنميل إلى إغفال الخصائص الحقيقية للمدنية الإسلامية، وحتى ليفوتنا

---

(١) زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٨١م، ص ٤٧٢-٤٧٥.

(٢) أوليرى: الفكر العربى ومركزة فى التاريخ، ص ١٢٢، وانظر أيضًا: د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، ص ١٧.

(٣) كارادى فو: ابن سينا، ص ٢٨٦.

(٤) Emile Brihier : Histoire de le Philosophie. Tomepremier - P. 610.

مكانها الصحيح وخطورتها فى تاريخ الجماعة البشرية .. ومن ثم فهو من أول الأمر ينتمى لما يمكن أن نسميه مجموعة الأديان الغربية تمييزًا لها عن مجموعة الأديان الشرقية الهندية والصينية.. من أجل ذلك كانت الثقافة الإسلامية كلها وفى جوهرها من الطراز الغربى واتصالنا بها أوثق من اتصالنا بثقافة الهند أو الشرق الأقصى فتسميتها «شرقية» تسمية خاطئة. هى شرقية لا بالمعنى المطلق بل شرقية فى موطن امتدادها فحسب، كأنما هى من المدنية الغربية فرعها الشرقى الذى تشارك فيه فى كل العصور اليهود والمسيحيون الشرقيون تحت كنف المسلمين»[1].

أما جوستاف لوبون فيذكر أن النفوذ الآرى فى الإسلام ضعيف جداً حيث يقول: «ونحن نرى النفوذ الآرى فى الإسلام ضعيفًا جداً»[2] .

* * *

(١) جب : وجهة الإسلام ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١١-١٢ .
(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ترجمة د. عادل زعيتر ص ١١٧ .

الفصل الرابع

الاستـــــــشراق

نشأته، مفهومه، دوافعه وأهدافه، مناهجه،

موقفه من الفلسفة الإسلامية

نشأة الاستشراق :

لا يزال العقل البشرى يقف ذاهلاً دون اكتشاف القوى السرية التى مكنت جماعة من المحاربين الحفاة من الانتصار على شعوب متفوقة عليها تفوقًا كبيرًا فى الحضارة والثروة والخبرة والقدرة على شن الحرب.

فقد انطلق العرب مع اعتناقهم الإسلام فى أوائل القرن السابع الميلادى إلى آفاق جديدة لم يدر فى خلد أحد قبل ذلك أنها ستخضع لهم، وتستظل بآرائهم إذ لم يمض على وفاة الرسول ﷺ مائة سنة حتى أصبح هؤلاء سادة دولة أعظم مجداً، وأعز شموخًا، وأوسع نطاقًا من الأمم التى ظهرت قبلهم، وامتدت أطرافها من أسوار الصين شرقًا إلى مياه المحيط الأطلسى غربًا، ومن جبال أورال شمالاً إلى تخوم السودان جنوبًا، وكان هذا حدثا من أعجب الأحداث التى عرفها الجنس البشرى فى تاريخه على الإطلاق، إذ أن هذا الدين ما كاد يظهر ظهوره المتواضع حتى اعتنقه أبناء الجزيرة العربية، وأخلصوا له ومن ثم انتشر كالنور الغامر فى معظم أنحاء العالم المتمدن، وعاشت الأمة العربية فترات رائعة حافلة بالعظمة والفن والثقافة تعتبر من أهم العصور التى عرفها العالم. إذ تغير وجه التاريخ فى زمن قليل وتطور الفكر تطوراً كبيرًا فى فترة قصيرة، وأخذ العرب يندفعون نحو العلا مواصلين سيرهم الحثيث، ورقيهم الحضارى بدينهم السمح، وأدبهم الرائع، حتى أنشأوا حضارات عظيمة لهم ولمن عاشوا فى حماية دولتهم العظيمة.

ولم يقتصر ما شاده العرب فى تاريخ العصور على إنشاء دولة، بل تعدى ذلك إلى الثقافة والعمران، فلقد ورث العرب المدنيات القديمة التى ارتفعت معالمها على شواطئ الرافدين، وعلى سواحل البحر المتوسط، واقتبسوا عن الإغريق والرومان، ثم أضافوا إليه كثيراً مما ابتدعوه، ومن ثم نقلوا حضارتهم وثقافتهم إلى أوربا فى عصورها المظلمة فكان من جراء ذلك أن بزغ فى أوربا فجر تلك اليقظة العلمية التى لم يزل العالم الغربى يتمتع حتى اليوم بحسناتها وليس من شعب آخر فى القرون الوسطى قام بما قام به العرب فى سبيل تقدم البشرية ففى الوقت الذى كانت فيه أوربا سادرة فى غياهب الجهل كان العرب يجمعون ما توارثوه من آثار

حضارات الإغريق والفرس فى ميادين العلم والفن، وأقيمت فى العواصم النائية كقرطبة فى أسبانيا، وبغداد فى العراق، مكتبات ضخمة، ومؤسسات مزدهرة للعلم والثقافة، وحافظ العرب تحت رعاية الخلفاء على مخطوطات الإغريق، ونقلوها إلى العربية، ودرسوها، وعلقوا عليها، ولما جاء الوقت الذى انتقلت حوافز النهضة الثقافية إلى أوربا، استطاع الغربيون أن يبدأوا دراساتهم مستعينين بما توصل إليه العرب من أصول رائعة فى الفلسفة والسياسة والجغرافيا والطبيعة وعلم الحياة والطب وغيرها من العلوم، ولعل أروع ما حافظ عليه العرب من تراث، أفكار أرسطو التى انتقلت عن طريقهم إلى رواد النهضة الأوربية الحديثة. وإذا لم يكن للعرب سوى النقل فإنهم جديرون بتبوء مكانة سامية فى التاريخ الحديث، ولكن عمل العرب لم يقتصر على النقل، بل تعداه إلى شرح المعارف القديمة، وتبويبها، وتحليلها، وتفسيرها، والتعليق عليها.

فلقد أقبل الغرب بعلمائه على الشرق يبحثون، وينقبون، ويكتشفون، وينشئون المتاحف ومعاهد العلوم، ومراكز البحوث، وكراسى اللغات، وأقسام الآداب، وشعب التاريخ والأديان، واستفادت أوربا فائدة لا تقدر، حيث أصبح أفرادها شعلة علمية تضىء غياهب أوطانها ومجاهل أرضها، وأخذت تنشر العلوم والفلسفات والآداب فدفعت بشعوبها إلى الأمام خطوات جبارة لا يمكن التغاضى عنها عند النظر فى تطور العلم فى العالم وأثرها فى النهضة الأوربية المعروفة التى أثرت هى بدورها فى العالم بأسره، بل وقد بلغ من اهتمام الغربيين بالعلوم العربية أن أنشأوا فى باريس فى القرن الثانى عشر الميلادى مدرسة لتعليم اللغات الشرقية، وقد ظهر من الأوربيين علماء تشبعوا بعلوم العرب وطرق بحوثهم نخص بالذكر منهم العالم الإنجليزى روجر بيكون الذى دعا الناس إلى دراسة العلوم الرياضية والطبيعية، والاعتماد على التجارب للوصول إلى الحقائق العلمية فبدأ الأوربيون يبحثون العلوم بحثًا علميًا كان له أثر عظيم فى قيام النهضة العلمية فى أوربا ورقى الحضارة الغربية(١).

---

(١) حسن إبراهيم حسن: الفتوح الإسلامية وأثرها فى تقدم المدنية، مجلة الرسالة، أبريل ١٩٣١.

ولا ريب أن الاستشراق قد أبلى بلاء حسنًا فى خدمة الإنسانية بأسرها متأثرًا بالدوافع العلمية الكامنة فى نفسه، والتى كانت إحدى الأسباب الرئيسة لميلاد حركته، ونشأة فلسفته، ولكن الفضل يعود أصلاً إلى علم العرب وثقافتهم.

ولو طلبت الإجابة على السؤال التالى بالتحديد: متى بدأت حركة الاستشراق؟ لو جدت بأنه من العسير للغاية تحديد نشأة الاستشراق بسنة معينة، إذ الاستشراق اليوم ليس سوى نتيجة لدراسة أجيال عديدة. ويرى د. إبراهيم مدكور أن الاستشراق بالمعنى الكامل لم يبدأ إلا فى منتصف القرن التاسع عشر إذ إننا «لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضى لا فى الغرب أو فى الشرق» ذلك لأن الغربيين فى اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية. ولم يتجهوا إلا أخيرًا إلى نواحيه الثقافية. وما نراه لدى بعض مؤرخيهم فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد فى الغالب من المصادر اللاتينية. وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن فى وسعهم وقد كانوا مغلوبين على أمرهم. أن يحيوا عالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم(١).

وهكذا لم يتجه المستشرقون فى عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا فى النصف الأخير من القرن الماضى، فإليهم يرجع الفضل فى اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. وقد نشطت حركة الاستشراق فى الربع الأول من هذا القرن نشاطًا عظيمًا، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتتلمذوا فى معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم أوربا وأمريكا فى نشر الثقافة العربية، فأنشئت مدارس للغات الشرقية، ومعاهد للدراسات الإسلامية فى برلين، ولندن، وباريس، وروما، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية. وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر، فكانت حافزًا على الدراسة وهاديًا إلى البحث. ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل، فكانت مثار جدل،

---

(١) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، جـ ٢، ١٩٦٨، ص ٢٩ .

وتحقيق، وتمحيص[1].

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها، والتعليق عليها، وشرحها، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوربية الحية، من إنجليزية، وفرنسية، وألمانية، وإيطالية ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية، بين لغة وأدب، وتاريخ، وسياسة، وتفسير، وتشريع، وعلوم، وفلسفة، وقد وضع فى كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة، من مقالات مختصرة فى الجرائد والمجلات العلمية، وكتب، ومؤلفات موسعة، ومستقلة.

ومهما يكن من أمر فإن الأوربيين حينما أقدموا على الاقتباس من حضارة الشرق العربية والإسلامية، وحينما أصبحت هذه الحضارة الشرقية هى أساس حضارة القارة الأوربية أصبح معظم الأوربيين مستشرقين فقد وجد الأوربيون فى حضارة العرب ما يناسب احتياجاتهم، وسد الفراغ الموجود لديهم، وكان فى الحضارة العربية من المرونة والواقعية ما يجعلها تناسب الشعوب الأوربية على اختلاف بلادها، وأجناسها، وثقافتها. ومن هنا كان ميلاد الاستشراق حينما التقى الأوربيون بالثقافة العربية والإسلامية المتفوقة على حضارتهم وظلت حركة الاستشراق تنمو وتزدهر حتى استطاعت تكوين صرحها العلمى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وظهر تأثير فلسفتها فى الأدب العربى المعاصر منذ أوائل القرن العشرين.

خلاصة القول، هو أن الحقبة التاريخية التى استغرقت القرنين التاسع عشر والعشرين، تمثل عصر ازدهار الاستشراق، فخلال هذا العصر، ظهر جيل من المستشرقين الذين أثروا حركة الاستشراق بجهودهم العلمية والعملية المكثفة وتتلمذ عليهم جيل جديد من المستشرقين خلال هذا القرن، هذا فضلاً عن التنافس المطرد فى دعم وإنشاء المعاهد والكليات والمؤسسات العلمية المتخصصة

(١) المصدر نفسه ص ٢٩ .

فى الدراسات العربية والإسلامية، إلى جانب إنجازهم لكثير من الموسوعات الإسلامية الكبرى، والمعاجم اللغوية، والحديثة، ومواصلة طبع ونشر ونقد الإنتاج العلمى والثقافة للعرب والمسلمين فى مختلف نواحى النشاط العلمى والأدبى والفلسفى والفنى، وما زال الاستشراق على الطريق[١] .

مفهوم الاستشراق[٢] :

والحقيقة أننا لا نجد اتفاقًا بين المستشرقين والكتاب الغربيين من ناحية وبين الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين من ناحية أخرى على تعريف من التعريفات العديدة للاستشراق مما يجعلنا نحاول من خلال عرض لبعض التعريفات عن كل فريق أن نصل إلى تعريف للاستشراق يجمع بين الفريقين، فالاختلاف لا يمنع من الوصول إلى معناه الحقيقى. يقول بارت: الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولابد لنا إذن أن نفكر فى المعنى الذى أطلق عليه كلمة الاستشراق المشتقة من كلمة «شرق»، وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقى[٣] .

ويعرف جويدى علم الاستشراق بأنه علم الشرق.. وغرضه الأساسى ليس مقصورا على مجرد درس اللغات أو اللهجات أو تقلبات تاريخ بعض الشعوب كلاً.. بل من الممكن أيضًا أن نقول أنه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربى

---

(١) د. محمد حسين أبو سعده، الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ص ٤٨ .

(٢) تشتق كلمة «الاستشراق» من مادة «شرق» يقال شرقت الشمس مشرقا وشروقا إذا طلعت، المعجم الوسيط جـ١ ص ٤٨٢ مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠م، ويقرر إسحق موسى الحسينى أن لفظة «استشرق» ومشتقاتها مولدة استعملها المحدثون من ترجمة كلمة Orientalism ثم استعملوا من الاسم فعلاً، فقالوا استشرق وليس فى اللغات الأجنبية، فعل مرادف للفعل العربى، والمدققون يؤثرون استعمال «علماء الشرقيات» بدلا من مستشرق ويؤثرون استعمال «عربانى» لدراسى اللغة العربية مقابلة للفظ Arabist ولكن لفظة «استشرق» و«مستشرق» قد شاعتا كبيراً، إسحق موسى الحسينى الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه جـ١ مطبعة الأزهر ١٩٦٧م، وقد جاء فى بعض المصادر اللغوية الحديثة «استشراق» طلب علوم الشرق ولغاتهم «مولدة عصرية» يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة، المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه. د. أحمد سمايلوفتش فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر، ص ٢٢-٢٣ .

(٣) رود بارت الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ١١- ١٢ .

والتمدن الشرقي. ليس علم الشرق إلا باباً من أبواب تاريخ الروح الإنساني.

ويرى أربري أن الاستشراق هو «دراسة الشرق لغاته، وآدابه وأن المستشرق هو من تبحر في هذين المجالين»(١).

أما سمايلوفتش فيذهب إلى أن كلمة الاستشراق ذات دلالتين: أولهما: أنه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقاتها على وجه الخصوص. الثانية: أنه علم الشرق، أو علم العالم الشرقي على وجه العموم، وعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة، وآداب، وتاريخ، وآثار، وفن، وفلسفة، وأديان، وغيرها من علوم وفنون(٢).

وإذا حاولت أن تضع تعريفاً من خلال تلك التعريفات لقلنا أن الاستشراق علم الشرق وهو علم من علوم الروح من حيث أنه يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها، وتاريخها، وحضارتها من خلال اتفاق لغات الشرق التي هي الأساس في دراسته ومعرفته. وأن المستشرق هو الذي يقوم بهذه المهمة ويكرس جهده لهذا العلم.

أما تعريفات المفكرين والباحثين العرب والمسلمين فنذكر منها قول محمد الحوماني: «يكاد يكون الاستشراق علماً قائماً بنفسه، له أصوله وفروعه، وله مقدماته ونتائجه، ويكاد يكون رجاله على رغم شتاتهم، شعباً خاصاً له أفقه الخاص به، وحياته المقصورة عليه»(٣).

أما د. أحمد حسن الزيات فيذهب إلى أن الاستشراق يراد به اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق، وأممه، ولغاته، وآدابه، وعلومه، وعاداته، ومعتقداته، وأساطيره، ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين، ودراسة العربية لصلتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منابر بغداد والقاهرة من أضواء المدنية والعلم، كان الغرب من

(١) أربري المستشرقون البريطانيون، ترجمة: د. محمد الدسوقي النويهي ص ٨.
(٢) د. أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص ٢٥-٢٨.
(٣) محمد الحوماني المستشرق، مجلة الرسالة، عدد يوليو ١٩٣٧م القاهرة.

بحره إلى محيطه غارقًا فى غياهب من الجهل الكثيف، والبربرية، والجموح »[1] .

ويصنف د. إبراهيم عبد المجيد اللبان أصحاب الاستشراق فيقول: « المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل فى ميادين الدراسات الشرقية المختلفة. فهم يدرسون العلوم والآداب الخاصة بالهند، والفرس، والصين، واليابان، والعالم العربى، وغيرهم من أمم الشرق »[2] .

وقريب من هذا نجده عند د. يوسف أسعد داغر فى مفهومه لهذا العلم فالاستشراق على إطلاقه وشموله حركة علمية عنيت ولا تزال تعنى بدراسة المدنيات الشرقية ما غبر منها وما حضر، وما طمس ذكره فيها، وما استقرو بما خلفته تلك الحضارات من قوى روحية، وآثار فكرية، وأدبية، وفنية، ودينية. ومما يتصل بهذه الحضارات القديمة، وبما فيها من شعوب، وأجناس، ومذاهب، ومدارس وما إلى ذلك كله من أثر ظاهر ناطق شاهد على الحياة البشرية الحضرية وهو خليق بأن نحييه نشراً وطباعة[3] .

ويذكر د. حسن حنفى تعريفًا للاستشراق بأنه « هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى لهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها »[4] .

وقد ذهب د. عبد الحميد مدكور إلى مثل هذا « فالاستشراق هو البحث الأكاديمى الذى يكتبه غربيون غير مسلمين عن الشرق الإسلامى، والمستشرق باحث غربى غير مسلم يكتب عن الشرق الإسلامى »[5] .

ويظهر لنا من خلال التعريفات أن المستشرق عالم غربى منتم إلى الغرب، فلو كان هنديًا، أو إندونيسيًا، أو يابانيًا لما استحق أن يوصف بالمستشرق لأنه شرقى

---

(١) د. أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربى، ص ٥١٢، القاهرة بدون تاريخ.

(٢) د. إبراهيم عبد المجيد اللبان : المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، إبريل، ١٩٧٠، ص ٥٠٤.

(٣) د. يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية، جـ ٢، ص ٧٧١، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٦١م.

(٤) د. حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٣١، القاهرة، ١٩٩١م.

(٥) د. عبد الحميد مدكور: نظريات فى حركة الاستشراق، ص ١٥، القاهرة، ١٩٩٠، وانظر أيضًا : د. على حسن الخربوطلى، الاستشراق فى التاريخ الإسلامى، القاهرة ١٩٧٦، ص ١٦ .

بحكم مولده، وبيئته، وحضارته، ويهتم بالدراسات الشرقية وليس شرطًا أن يرحل إلى الشرق لدراسته كما ليس ضروريًا أن يعتنق الإسلام أو إحدى ديانات الشرق أو يتحدث باللغات الشرقية وإن كان الإلمام بها أو إجادتها يعينه فى دراسته وأبحاثه. يقول مالك بن نبى «إننا نعنى بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامى وعن الحضارة الإسلامية»(١) .

وهذا ما يؤكده أيضًا د. حمدى زقزوق بأن المستشرق تطلق على كل عالم غربى يشتغل بدراسة الشرق كله، أقصاه، ووسطه، وأدناه، فى لغاته، وآدابه، وحضارته، وأديانه(٢) .

فالمستشرقون إذن قوم من أوربا نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث، ولكل منهم لغته الأصلية، ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية بجوار لغته الأصلية ليدرس حضارة الشرق، وعلومه، وآدابه. أما ديانته فينبغى أن تكون غير إسلامية بالذات ولا يحول هذا دون اعتناق هذه الديانة من بعد، كما يجب أن تكون اهتماماته العلمية مركزة أصلاً وأساسًا ومتوجهة نحو دراسة الشرق فى لغاته، وآدابه، وعلومه، وعقائده، وفلسفاته، وفنونه، وحضارته.

دوافع الاستشراق وأهدافه:

وللاستشراق دوافع كثيرة، عظيمة الشأن فى نشأة الاستشراق، ولها أثر كبير فى اتجاه علمائه وتطور حركته. وهى دوافع نفسية، وتاريخية، واقتصادية، وايديولوجية، ودينية، واستعمارية، وعلمية، ولكننا هنا سوف نقتصر على الحديث عن أهم هذه الدوافع وهى الدوافع الدينية، والسياسية، والعلمية.

أولاً : الأهداف الدينية:

من الطبيعى أن تكون للدوافع الدينية الدور الهام والخطير فى نشأة الاستشراق

---

(١) مالك بن نبى : إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى، مقال بمجلة المنهل، السعودية، العدد السنوى، ٤٧١، ص ١٨٦، ١٩٨٩ . وانظر أيضًا : د. على حسن الخربوطلى: الاستشراق فى التاريخ الإسلامى، ص ٢٠ .

(٢) د. حمدى محمود زقزوق: الاستشراق: الخلفية الفكرية للصراع الحضارى، ص ٢٤، ط ١، القاهرة، ١٩٨٩ .

وميلاد فلسفته واتجاهاته. فالنزعة الدينية تحث صاحبها على الدوام إلى طلب العلا وبلوغ الغايات السامية، من أجل ذلك كانت رغبتهم - أى رجال الاستشراق - فى تعلم اللغة العربية لمقارنة الكتاب المقدس بالقرآن الكريم؛ وذلك للدفاع عن العقيدة المسيحية، ومنع الإسلام من الانتشار الذى بدأ يزحف على المعاقل المسيحية، ويطرق أبوابها. من هنا فكرت البابوبية فى روما فى مواجهة هذا الزحف بالتبشير المضاد بالمسيحية فى البلاد الإسلامية نفسها، واستعادة ما يمكن استعادته.

فقد كان الشعور بالخوف الذى أحسته أوربا طبيعيًا، فبعد النبى ﷺ عام ٦٣٢م تنامت سيطرة الإسلام العسكرية فى البدء، ثم الثقافة الدينية تناميًا هائلاً وسقطت فارس، وسوريا، ومصر أولاً، ثم تركيا، ثم شمال أفريقيا فى أيدى الجيوش الإسلامية. وفى القرن الثامن والتاسع للميلاد فتحت أسبانيا، وصقلية، وأجزاء من فرنسا، وبمجئ القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغل شرقًا حتى الهند، وأندونيسيا، والصين. وفى مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوربا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة(١)، فالإسلام بالنسبة لأوربا كان موجة مأسوية دائمة، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان الخطر العثمانى متربصًا بأوربا، ممثلاً تهديدًا دائمًا للحضارة المسيحية، ومع مرور الزمن، امتصت الحضارة الأوربية هذا الخطر، وأحداثه العظيمة، وخبراته الموروثة، وشخصياته، وفضائله، ورذائله، وحولته شيئًا منسوجًا فى لحمة الحياة الأوربية(٢).

يقول هـ. ا. ر. جب: «إن طريقة انتشار الإسلام أسبغت عليه من أول الأمر صفة الدين الغالب، ولقد اقتنع متبعوا الإسلام جميعًا بفكرة أن الإسلام دين قاهر.. ولكن عاق حركة الانتشار هذه على الدوام عقبات كثيرة من أهمها مقاومة الممالك المسيحية الأوربية. ولقد حدث قبل فى حياة محمد ﷺ أن بدأت تتشابك سيوف المسلمين والمسيحيين، وظلت كذلك حتى اليوم. ولهذا ظل العالم المسيحى الأوربى لا المسيحية عدو الإسلام الألد»(٣).

---

(١) د. إدوارد سعيد: الاستشراق، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٣) هـ. أ. ر جب: جهة الإسلام، ترجمة: د. أبو ريده، ص ١٧-١٨.

وقد ذكر المستشرق الألماني، رودى بارت، صراحة أن موقف الغرب المسيحى من الإسلام كان موقف الدفع والمشاحنة، وأن العلماء ورجال اللاهوت المسيحى فى تعرفهم على الإسلام كانوا مقيدين بحكم مسبق خلاصته أن هذا الإسلام المعادى للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير وهكذا كان الناس (فى الغرب) لا يولون تصديقهم إلا بتلك المعلومات التى تتفق مع هذا الرأى المتخذ من قبل، وكانوا يتلقفون بفهم كل الأخبار التى تلوح لهم مسيئة إلى النبى العربى، وإلى دين الإسلام[1] .

ويقول الدكتور حمدى زقزوق : «بأنه إذا كان الاستشراق لا يقوم إلا على أساس معرفة اللغات الشرقية التى هى الوسيلة للتعرف على عقائد وحضارات الشرق، فإن التنصير يتفق مع الاستشراق فى هذا الصدد، ويحتم أيضًا معرفة لغات من يراد تنصيرهم، وقد كان هناك اقتناع تام لدى دعاة التنصير فى القرن الثالث عشر، بضرورة تعلم لغات المسلمين إذا أريد لمحاولات تنصير المسلمين أن تؤتى ثمارها بنجاح، وقد كان هذا الاقتناع، الذى ترجم فيما بعد إلى خطة عمل، عاملاً هامًا بالنسبة لتطور الاستشراق، ولم يكن من السهل فى ذلك الزمان فصل الاستشراق عن التنصير، أو عن الدافع الدينى بصفة عامة. فالدافع الدينى كان هو السبب الأول لنشأة الاستشراق[2] .

وهناك اتجاهان حاول المستشرقون من خلالهما تحقيق أهدافهم الدينية : أحدهما : الهجوم على الإسلام، والتشكيك فى مصادره «القرآن والسنة»، وفى عقائده، ونبيه، وتعاليمه. والثانى : يعمد إلى شرح العقيدة المسيحية، وتأييدها بالدليل والبرهان. وفيما يخص التوجه الأول «ركز المستشرقون دراساتهم على أفكار الشرق الإسلامية، وبدأ هؤلاء المستشرقون كتاباتهم عن الإسلام والعلوم الإسلامية، وعن السيرة النبوية الشرقية باستقصاء جوانب حياة الرسول ﷺ محاولين ما استطاعوا أن يشوهوا الصورة الرائعة التى رسمها القرآن للرسول ﷺ

---

(١) رودى بارت : العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية، ترجمة د. مصطفى ماهر، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٩-١٠ .

(٢) د. محمود زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ٣٥-٣٦ .

والدين الحق الذى جاء يدعو إليه[1] .

ومن دلائل سوء القصد أن بعض المستشرقين حاول، وما زال البعض يحاول حتى الآن، من خلال دراساتهم وبحوثهم فى الفكر الفلسفى الدينى للإسلام إثارة الخلافات بين الفرق والمذاهب الإسلامية (كالخوارج والشيعة وأهل السنة والمعتزلة والسلفية والصوفية وغيرها)، وإحياء الفرق القديمة، وإبراز نحل قديمة خاصة فيما يتعلق منها بالفكر الباطنى والوثنى والإباضى، وإحياء نظريات صوفية قديمة مثل القول بوحدة الوجود والاتحاد والحلول ووحدة الأديان والتناسخ مما ينكره الإسلام[2] .

والهدف معروف وهو إسقاط الدليل الذى يثبت سماوية القرآن وخلوده بخلود جوانب إعجازه من جهة، وإسقاط دعوى نبوة محمد ﷺ، وإرساله من قبل الله تعالى للعالمين من جهة أخرى، وبذلك يفقد القرآن الكريم والنبى ﷺ قدسيتهما لدى المسلمين تلك القدسية القائمة على أساس أن القرآن الكريم كلام الله أوحاه لنبيه محمد ﷺ وعندما يصبح شأن القرآن لديهم شأن أى كتاب بشرى يطأ عليه التغيير والتعديل، أو الإهمال. وما محمد إلا رجل متميز بذكاء وقدرة اجتماعية استطاع من خلالهما أن يهيمن على قومه ويقنعهم بأساليبه النفسية أنه نبى ورسول من الله بهذا القرآن.

وقد حذا المستشرقون المتحاملون على الإسلام فى موقفهم من القرآن حذو مشركى مكة، وبذلو محاولات مستميته لبيان أن القرآن ليس وحيًا من الله وإنما هو من تأليف محمد ﷺ ورددوا أحيانًا الاعتراضات التى قام بها الوثنيون قديمًا رغم دحض القرآن لها. قال تعالى: ﴿ **إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ** ﴾[3] . وأنه ﴿ **أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا** ﴾[4] وأن محمداً ﴿ **يُعَلِّمُهُ**

---

(١) د. عفاف صبرة : المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص ٨، القاهرة، ١٩٨٠م.

(٢) أنور الجندى: الاستشراق ومجافاته لتاريخ الأمة الإسلامية وثقافتها، مجلة المنهل، السعودية، العدد ٤٧١، ص ٢٥٩ .

(٣) سورة الفرقان آية ٤ .

(٤) سورة الفرقان آية ٥ .

بَشَرٌ . . ﴾[1] .

وهكذا نرى دور الاستشراق فى التحذير من خطورة القرآن على العالم الغربى لأنه اشتمل على مبادئ تقيم الدنيا وتقعدها، وإذا تحقق فهمها وتطبيقها ساد أهله العالم كله، وتحكموا فى مصيره، وهذا يعنى أن المسلمين إذا عرفوا كتابهم حق المعرفة وطبقوه تطبيقًا تامًا، فلن تقوم للاستعمار القديم والجديد قائمة فى بلاد المسلمين. ومن ثم يتبين ذلك المجهود الذى يبذله المستعمرون فى أن يبقى القرآن مجهولاً، وأن تظل مبادئه بعيدة عن التنفيذ »[2] .

ومن هنا نعرف – كما يقول د. محمود زقزوق – سبب هلع الغرب وفزعه الذى لا حد له عندما يشعر بوجود تيار إسلامى فى أى مكان فى العالم الإسلامى، أو ما يعرف الآن بالصحوة الإسلامية، التى تعنى – لو أحسن ترشيدها – عودة إلى هذا القرآن الخطير الذى يزرع العزة فى قلوب أبنائه، ويرفض أن يكونوا أذلاء لأعدائهم وهذا يعنى أيضًا انطلاق المارد الإسلامى من سجنه ليثبت وجوده مرة أخرى، ويشارك بفاعلية فى تقرير مصير العالم، الأمر الذى يرى فيه الغرب تهديداً لمصالحه فى الشرق الإسلامى[3].

وإذا كان الهدف الدينى لم يعد ظاهرًا الآن فى الكثير من الكتابات الاستشراقية فليس معنى ذلك أنه قد اختفى تمامًا. إنه لا يزال يعمل من وراء ستار بوعى أو بغير وعى. فمن الصعب على معظم المستشرقين وأكثرهم متدينون أن ينسوا أنهم يدرسون دينًا ينكر عقائد أساسية فى المسيحية ويهاجمها ويفندها مثل عقيدة التثليث، وعقيدة الصلب والفداء، كما أنه من الصعب عليهم أيضًا أن ينسوا أن الدين الإسلامى قد قضى على المسيحية فى كثير من بلاد الشرق وحل محلها. يقول برنارد لويس: « لا تزال آثار التعصب الدينى الغربى ظاهرة فى مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين ومتسترة فى الغالب وراء الحواشى المرصوصة فى الأبحاث

---

(١) سورة النحل آية ١٠٣ .

(٢) د. محمد غلاب: نظرات استشراقية فى الإسلام ص ٣٢-٣٣ .

(٣) د. محمود زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية، ص ١٠١ وانظر أيضًا: د. محمد عابد الجابرى: مسألة الهوية العروبة والإسلام.. والغرب، ص ١٨٠ .

العلمية »[1] .

٢- الأهداف السياسية :

لم تكن الأهداف السياسية للاستشراق منفصلة عن الأهداف الدينية، من حيث إن الدوافع الدينية التى تراكمت فى عقلية ووجدان الغرب، وخلقت شعوراً عدائيًا ظل يتعاظم حدة وشدة تجاه الشرق العربى والإسلامى، قد أسهمت فى خلق توجهات غربية أخرى نحو الشرق لم تقف عند حد مهاجمة الإسلام ومحاولة تحجيمه واختراق عالمه بالتبشير بالمسيحية بين أتباعه، بل تجاوزت هذا الحد إلى حيث استقر فى العقل والوجدان الغربى بضرورة السيطرة وفرض الهيمنة على الشرق، اعتبار ذلك الطريق الأمثل لتيسير سبل تحقيق الغايات الدينية من جهة، ثم الحيلولة دون اتساع رقعة الدولة الإسلامية بل واسترداد كل المناطق الأوربية التى خضعت لهذه الدولة إبان الفتوحات الإسلامية، ثم التقدم خطوة أخرى لاستعمار البلاد والشعوب الشرقية عامة والدينية والإسلامية خاصة، أخذاً بثأر الحروب الصليبية وفتح المسلمين لأسبانيا وصقلية، واستغلال لمصادر الثروة الهائلة فى الشرق، وزرع الأيدلوجية الغربية، أو فرضها سلمًا أو حربًا، طواعية أو بالقوة، فلم يكن مهمًا، فى نظر الغرب مشروعية الوسائل المستخدمة لتحقيق ذلك، أو لمشروعيتها، استناداً إلى قاعدة أيدلوجية غربية هى « الغاية تبرر الوسيلة »[2] .

ولا نجانب الصواب إذا قلنا بأن الفشل الذريع الذى منيت به أوربا فى حروبها الصليبية ضد المسلمين فى الشرق، قد عمق لدى الأوربيين الشعور بالعداء للإسلام والمسلمين؛ لما يمثلانه من خطر على أوربا سياسيًا، وعلى شعوبها دينيًا وثقافيًا، وأثمر هذا الشعور إصراراً على أن ضرورة العمل من أجل القضاء على المسلمين بالقوة العسكرية، يعد هدفًا سياسيًا، وراح المستشرقون، كما قلنا - يعززون هذا الشعور ويدعمون هذا الإصرار، ويرجحونه فى نفوس قادتهم

(١) المصدر السابق، ص ٧٦ .

(٢) د. محمد حسينى أبو سعده : الاستشراق والفلسفة الإسلامية ص ٨١ .

وشعوبهم حيث قدم المستشرقون إلى هؤلاء الساسة الدراسات والبحوث الشرقية فى مجال التاريخ والنظم السياسية والاقتصاديات الشرقية، والاجتماع واللغة والدين والعلم والفن والأدب، مما اعتبر مادة أساسية صالحة لأنه يقوم عليها هذا التنظير، وفى ضوئها وضعت الخطط، وتحددت الوسائل الملائمة والإمكانات المطلوبة، وعبئ الشعور القومى الغربى لتقبل ما يدبر للشرق، وضرورة استعماره. وقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون موجات استعمارية غربية مكثفة ومتلاحقة، انتهت باحتلال الشرق فى معظمه، واستعمار العالم العربى مشرقه ومغربه مما لا مجال لتفصيل القول فيه.

وهكذا يتضح لنا أن دور الاستشراق لم يكن مقصوراً على معاونة الاستعمار بعد أن رسخت أقدامه فى الشرق العربى، وإنما كان له دور بارز قبل ذلك فى مرحلة ما قبل الاستعمار وتمثل هذا الدور فيما قدمه المستشرقون من نصائح وإرشادات ومعلومات ومعارف ورؤى كانت بمثابة الاستكشاف والمعاونة فى التخطيط لتحقيق السيطرة واحتلال الغرب لهذا الشرق، ثم كان للاستشراق دور آخر فى تثبيت وجود الاستعمار تمكينًا له من مواجهة الصعاب، فضلاً عن تبرير وجود الاستعمار من الناحية الأخلاقية والفلسفية والحضارية، فى نفوس الشرقيين والغربيين أيضًا. وتقدم لنا الحملة الفرنسية على مصر مثالاً جيداً على ذلك، فقد استعان نابليون بأفكار المستشرقين ومعلوماتهم، واصطحب معه كثيراً من الخبراء والمختصين بشئون الشرق[1].

فقد كانت المهمة التى اضطلع بها المستشرقون ذاتيًا أو بتكليف من جهات أخرى، هى أن يقدموا لمجتمعاتهم الغربية صوراً عن الشرق محكومة بأطر وتوجهات معينة، مما يجعلنا نقول بوجود علاقة وثيقة بين السياسية والاستشراق، وأن إمكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية هى حقيقة هامة ومؤكدة.

---

(٣١) د. عبد الحميد مدكور: نظرات فى حركة الاستشراق، ص ٤٥ .

٣- الأهداف العلمية :

لا يمكن لأى باحث، أن ينكر ما كان للاستشراق من أهداف علمية ثقافية فاهتمام المستشرقين بمعرفة الشرق فى لغاته وآدابه وعلومه وفلسفاته وفنونه، يعد فى ذاته عملاً إنسانياً، له قيمته التاريخية، ودوره الإيجابى فى المعرفة بالشرق وحضارته.

وتتمثل الأهداف العلمية فى أربعة هى : معرفة الشرق، ومعرفة الغرب لذاته، وتكريس الشعور الغربى بالتفوق، وتعرف الغرب فى الخطر الذى يتهدده.

فمعرفة الشرق كانت من بين الأهداف العلمية للاستشراق، ومحاولة تحقيق فهم دقيق لكل ما فيه من حضارات وثقافات وأديان وفلسفات وعلوم، كان غاية ووسيلة إلى تحقيق أهداف أخرى، هذه المعرفة ما كانت لتتحقق لولا المستشرقين وجهودهم، كما كان للمستشرقين الفضل فى تنبيه الأقطار لمؤلفاتهم، وإدراك الحقيقة الخالدة التى طالما أنكرها الغربيون، وهى أن المدنية الأوربية الحديثة، مبعثها الشرق فى علومه وحضارته وفلسفاته[١] .

ومن الحق القول بأن الشرق نفسه قد أسهم بنصيب وافر، وما زال يسهم فى إمداد الغرب بهذه المادة العلمية المستقاة من الواقع الشرقى ذاته، وإن كان الغربيون قد تناولوا هذه المادة بما يفوق مضمونها الحقيقى، فبالغوا فى تجاوز هذا المضمون، وغلوا فى تنظيره وإعادة صياغته، لكى يبدو - كما يريدون - فى صورة بشعة، لا يستحق أصحابها الإهمال واللامبالاة، ولا مجرد الرثاء والإشفاق، بقدر ما يستحقون المساعدة، لقد ظل الشرق، وخاصة الأجزاء العربية الإسلامية منهم، ومازال يعانى قدراً كبيراً من التخلف والانقسام والصراعات الإقليمية، وانعدام رؤى مستقبلية تحدد أهدافه ووسائله لتحقيقها، بل ويعانى غياب إدراك علمى واع بطاقاته وإمكاناته المتنوعة، وفقدان منهجية واضحة واستراتيجية محددة طويلة الأجل لاستغلال هذه الإمكانات وإنمائها وتطويرها، واستحداث مصادر جديدة، والآخذ بالتقنيات الحديثة. مما يعين هذا الشرق على مواجهة مشكلاته وتحقيق تقدمه.

---

(١) د. يوسف جبر : تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا، القاهرة، ١٩٢٩م، ص ٥٢ .

ولاشك فى أن الجهود الاستشراقية التى بذلت وما تزال تبذل لتحقيق المعرفة بالشرق العربى الإسلامى خاصة، إنما تستهدف توجيه نظر الغرب لخطر يتهدده ويجب العمل على مقاومته واحتوائه. وفى أوربا وأمريكا فى عصرنا هذا، ظهرت دعوات وآراء علانية رددتها بعض الجهات الرسمية تعلن أن الإسلام هو الخطر الأعظم الذى أصبح يتهدد الغرب وأمريكا، ويرى بعض الباحثين أن اهتمام المستشرقين بالجوانب الإيجابية لنهضة المسلمين والتعريف بها، لا يعنى فى الحقيقة إلا توجيه نظر القوى المضادة لخطر يجب العمل على هدمه واحتوائه. وأما قضية إحياء كتب التراث وفهرستها، فإنه لا يعنى أكثر من إعداد المادة العلمية التى ينتفع بها رجالهم لتكون سهلة وميسرة، ولا مانع من أن ينتفع بها المسلمون دليلاً - خادعًا - على حسن نيتهم فى خدمة التراث الإسلامى[1] .

لقد بذل المستشرقون جهوداً خارقة لتحقيق التراث العربى الإسلامى، وطبعه ونشره، وهو عمل يحتاج إلى جهد شاق، وصبر ومعاناة، وعقلية علمية موسوعية. ولم يقتصر التحقيق والنشر على كتب ومؤلفات بعينها تتصل بفرع واحد من فروع العلم والمعرفة، وإنما اتسعت مجالات هذا العمل لتشمل تقريبًا كل علوم العرب والمسلمين، وتاريخهم، وآدابهم، ولغاتهم، وعقائدهم، وفلسفاتهم، وفنونهم. وحين ظهرت المطبعة فى القرن الخامس عشر الميلادى، كان المستشرقون من أسبق الناس إلى طبع الكتاب العربى.. «وكان المهد الأول للطباعة العربية فى إيطاليا. ومن أوائل ما طبع منها كتاب الكافية فى النحو لابن الحاجب سنة ١٥٩٢م، والقانون فى الطب لابن سينا ١٥٩٣م. ثم تعددت المطابع العربية بعد ذلك فى أوربا، وطبع فيها مئات الكتب العربية، وأكثرها فى لندن وباريس وليبزج وليدن وجوتنجن وروما وفيينا وبرلين وبطرسبورج، ومن أشهر هذه المطابع الأوربية مطبعة بريل بمدينة ليدن بهولندا، وهى تشبه فى شهرتها مطبعة بولاق بمصر»[2].

ولم تكن ترجمة كتب التراث العربى الإسلامى أمرًا غائبًا، وما كان له أن يغيب عن أذهان المستشرقين، من حيث إن الإفادة من هذه الترجمات، خصوصًا بالنسبة

(١) أنور الجندى: الاستشراق ومجافاته لتاريخ الأمة الإسلامية، مجلة المنهل، العدد ٤٧١، ص ٢٥٩ .

(٢) د. محمود الطناحى : مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربى، القاهرة، ص ٢١٣- ٢١٤ .

للغرب – أعظم من إفادته من التحقيق والطبع والنشر، إلا لمن يتقن العربية من الباحثين والدارسين الغربيين. ولم تقف جهة المستشرقين عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى عمل آخر ذى قيمة عالية وفائدة عظيمة، يتمثل فيما قاموا به من دراسات وبحوث فى ميادين العلوم العربية والإسلامية على تنوعها واختلافها، وأيضًا أنشأوا مجلات خاصة، وعقدوا المؤتمرات التى تبحث فيها شئون التراث العربى. وتلقى فيها المحاضرات والدراسات والبحوث المتعلقة بهذا التراث. هذا إلى جانب ما أصدروه من المعاجم والقواميس اللغوية.

وبهذه الجهود العلمية الاستشراقية المتنوعة، لعب الاستشراق دورًا بارزًا فى التعريف بالفكر العربى والإسلامى وآدابه، وكشف عن منزلة هذا الفكر بين الفكر العالمى وآدابه. ومهما يمكن أن يقال فى منهجية الاستشراق أو مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية المتعلقة بالدين الإسلامى والتاريخ واللغة والأدب والفلسفة والعلوم، ومهما يمكن أن يقال أيضًا عن جنوح بعض الرؤى الاستشراقية، وخطأ بعض المقولات والآراء والأحكام التى صدرت عن بعض المستشرقين فى هذه المجالات فإن دراساتهم وبحوثهم قد اتسمت بالعمق والتوسع وغزارة المادة العلمية، وكان لها أثرها البالغ فى إثارة قضايا علمية ومعضلات فلسفية، وإشكاليات فكرية، ومشاكل اجتماعية وخلافات قومية، مما أدى حيانًا إلى اصطدامات فكرية، وجدل وحوار ومناقشات حامية ليس فقط بين علماء الاستشراق وعلماء الغرب أنفسهم، بل وبين أولئك وبين علماء ومفكرى العرب أيضًا(١).

منهجية الاستشراقية فى دراسة الفلسفة الإسلامية:

لاشك فى أن معرفة الباحث أو المفكر العربى لمناهج المستشرقين فى مجال دراسة الفلسفة الإسلامية سوف تعنيه على معرفة منطلقات المستشرقين فى دراسة هذه الفلسفة والتوجهات الأساسية والأيديولوجية الخاصة والخلفية الفكرية التى خضعت لها رؤيتهم فى الفلسفة الإسلامية، ومن جهة أخرى سوف تعينه على

(١) د. أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر، ص ١٠٥.

فهم وتفسير ما صدر عن المستشرقين من آراء وأحكام وهو ما يمكنه من تقييم هذه الأحكام، والكشف عما فيها من حق وصواب فنقبله وندعمه ونشيد به، وعما فيها من خطأ، فنرفضه ونرد عليه تفنيداً ونقداً لبيان تهافته والكشف عن كيفية وقوع أصحابه تحت تأثر الهوى والتعصب والعنصرية مما يستهدى به الباحثون المفكرون عند تعاملهم مع الفلسفة الاستشراقية.

فمعرفة المنهج تعد أمرًا ضروريًا، لفهم المذهب الذى يعد نتاجًا له، وهو الفهم الذى لابد من تحققه إذا كنا نريد أن نقف على حقيقة ما صدر عن المستشرقين من آراء وأحكام، والبحث فى مناهج المستشرقين فى دراسة الفلسفة الإسلامية، ليست أمرًا سهلاً كما قد يبدو لأول وهلة وإنما هو أمر صعب وشاق خاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنهم يمثلون جنسيات مختلفة ذات خلفيات تاريخية وثقافية وسياسية وحضارية لا تخلو من تباين. ثم أن حركة الاستشراق الفلسفى ذاتها لم تكن تسير على وتيرة واحدة أو نسق خاص منذ بدايتها وحتى اليوم، وإنما كانت تخضع فى مسارها التاريخى المتطور لعوامل ومؤثرات تختلف فى عصر عن عصر، وفى مكان عن مكان آخر باختلاف نوعيات المستشرقين وجنسياتهم ومقومات البيئات التى نشأوا فيها. أضف إلى ذلك المؤثرات التى فرضتها المراكز والمؤسسات الاستشراقية والجمعيات الدينية والهيئات السياسية على المستشرقين الذين يعملون لحسابها وينتمون إليها بالوظيفة أو بالأهداف المشتركة، التى تجعل من المستشرقين مقيداً بتلك الأغراض التى تبتعد فى معظمها عن الموضوعية العلمية.

ويتفق معظم الدارسين للفكر الاستشراقى على وجود مناهج ثلاثة هى: المنهج التاريخى، والمنهج الفيلولوجى والمنهج الذاتى. وهذه المناهج الثلاث تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة الشمولية الذى يعتمد المنهج التاريخى، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجى، وكان منهم صاحب النظرة الذات الذى يتعاطف مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية، ولكنهم فى جميع الأحوال مرتبطين بإطار من الأفكار والأحكام المسبقة، التى وجهت مسيرتهم وبحوثهم ودراستهم الفلسفية. فالمستشرق صاحب المنهج التاريخى

يفكر شموليًا فى الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافى عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفًا أو مشوهًا للفلسفة اليونانية. أما المستشرق المغرم بالمنهج الفيلولوجى فهو على الرغم من اختلافه مع زميله الشمولى النظرة داخل الإطار الأوربى، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزيئية لا يعمل على رد أجزائها إلى أصول داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى رد تلك الأجزاء إلى أصول يونانية أو أوربية الشىء الذى يعنى المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة فى العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد» بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوربى الذى نبع أول مرة فى بلاد اليونان وظل يشق طريقه غربًا إلى أوربا الحديثة، وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتى فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبنى على فكرة التقدم وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوربية كالحلاج مثلاً الذى حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية فإنه يظل مع ذلك موجهًا من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً فى الخروج منه أو القطيعة معه. أنه إذ يتمرد على حاجز هذا الإطار الأوربى، ويتمسك بماضيه فيعيشه رومانسيًا عبر تجربة هذه الشخصية، أو تلك من الشخصيات الروحانية فى الثقافة العربية الإسلامية التى يجد فيها تعويضًا عن الروحانية التى افتقدتها الثقافة الأوربية المعاصرة بل قد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق[١].

أولاً : المنهج التاريخى:

ويقوم على نظرة شمولية، ويستهدف فى الأساس بناء الوحدة الاستمرارية فى تاريخ الفكر الأوربى عامة، تلك الوحدة التى تجعل من الفلسفة الأوربية منذ نشأتها فى اليونان وحتى اليوم «نهراً خالداً»، وتجعل ما عداها من فلسفات مجرد هوامش لا تمثل جزءاً مقومًا للتاريخ العام للفلسفة.

ومعنى هذا أن أصحاب المنهج التاريخى لا يعترفون بأصالة أو ابتكار لأية

---

(١) د. عابد الجابرى : رؤية استشراقية، ص ٣٢٠ .

فلسفات شرقية، وبصفة خاصة للفلسفة العربية الإسلامية، وأنها إذا وجد فيها مبادئ خاصة أو معطيات متميزة، فإنه جميعًا ترتد إلى مرجعياتها فى الفلسفة السابقة عليها، مع اعتبار الفلسفة الغربية واليونانية فيها خاصة هى الممثل الوحيد لتلك الفلسفات. وهى المصدر الأوربى الرئيسى الذى صدرت عنه وأخذت منه فلسفات أخرى.

وهكذا تصبح الفلسفة الإسلامية امتدادًا محرفًا أو مشوهًا للفلسفة اليونانية يقول دى بور: «لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالثقافة اليونانية ثمرات فلسفية وراء الألفاظ والأمثال الحكمية، وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات فى شئون الطبيعة متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر فى حياة الإنسان وفى مصيره، وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله لا يعجزها شيء والتى لا تدرك مداها»[1] ويقول: «نستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب بدأوا الفلسفة من حيث انتهى منها آخر الفلاسفة اليونان، أعنى أنهم بدأوها على التعيين، حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطونى الجديد يشرحون فلسفة أرسطو إلى كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها، وظل الحرانيون هم وبعض الفرق الإسلامية، زمانًا طويلاً، يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورث أحسن الدراسة، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطونى الجديد، وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط، وكان لنظريات أفلاطون فى النفس، وفى الطبيعة أثر عظيم»[2] .

«فالفلسفة» الإسلامية تعد من ثمار العقل اليونانى، وأن منهجية العقلية الإسلامية ترتد إلى اليونان أيضًا، فإذا وجدنا العرب يصلون بين أشياء متعددة برباط منطقى يقوم على خصائص الأشياء لا حين يحصونها إحصاء، أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجح أنهم فى ذلك متأثرون باليونان[3] .

فالفلسفة الإسلامية إذن فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٠-١١ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٦-٢٧ .
(٣) المصدر نفسه ١٢- ١٤ .

الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمداداً من معارف السابقين (اليونان) لا ابتكاراً، ولم تتميز عن الفلسفة اليونانية التى سبقتها بإنتاج أبحاث جديدة، ولا هى انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها إن لم يكن فى مقدور مفكرى وفلاسفة العرب طرح قضايا أو مشكلات لم تطرح من قبل، وحتى إذا وجدنا لديهم جهوداً فى محاولة التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة، فإن ذلك المنهج أيضًا لم يكن إلا اتباعًا لمن سبقهم من فلاسفة اليونان.

والحق إن فلاسفة الإسلام درسوا وشرحوا جوانب كبيرة من التراث الفلسفى اليونانى، وقد استفادوا من بعض آراء فلاسفة اليونان، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد بل تجاوزوه إلى حيث وضع نظريات وتقديم آراء ومعالجات لقضايا الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها، ويكفى أن ندلل على ذلك بما ذكره ابن سينا فى كتابه منطق المشرقين. حيث يقول: «ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائيين من اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائية إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه، وأغضبنا عما تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهًا ومخرجًا[1].

ويقول أيضًا فى رسالة الطير: «ويلكم إخوان الحقيقة تحابوا وتصافوا وليكشف كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصته فيطالع بعضكم بعضًا ويستكمل بعضكم بعضًا»[2].

ولذلك فإنه لا يوجد مفكر، أو عالم يستطيع أن يدعى لنفسه الاستقلال والانسلاخ عن سابقيه بحيث يقرر أنه الحق والحقيقة المستقلة عن باقى الحقائق وأنه لا يدين لسابقيه بفضل من الأفضال. يقول المفكر الفرنسى ليون روبان: «إن المشكلات التى آثارها القدامى من الفلاسفة لا تزال بعد باقيه، وستظل باقية

(١) ابن سينا : منطق المشرقين، ص ٣-٤ .

(٢) ابن سينا : رسالة الطير ضمن كتاب جامع البدائع ص ١٥ .

دواماً، لم تتغير موضوعاتها، وإن طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة»[1] .

فالعرب إذن عندما أخذوا عن اليونان فلسفتهم، قد ساعدوا فى ترقية علوم الآخرين وأوضحوها واستكملوها، ولم تتمكن أوربا من أخذها قبلهم، بل استقبلوا أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية ولم يكونوا يفكرون فيه وهو فى ثوبه اليونانى على مقربة منهم.

ثانياً : المنهج الفيلولوجى:

ويقوم هذا المنهج على نظرة تجزيئية تجتهد فى رد كل فكرة إلى أصل سابق عليها، والمستشرق الذى ينتهج هذا المنهج فى دراسته للفلسفة الإسلامية لا يعمل على رد نظرياتها وأفكار فلاسفتها إلى أصول تقع داخلها، أى أصول إسلامية، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى ردها إلى الأصول اليونانية أى الأوربية.

إن أصحاب المنهج الفيلولوجى، يحاولون، أو هم ينتهون باستخدام له إلى إنكار ما للمؤلف أو الفيلسوف أو المفكر غير الأوربى، من أصالة وقدرة على الابتكار والإبداع، وينظرون إلى عمله ونتاجه الفكرى على أنه مجرد خليط مستعار يمكن أن ينحل ويرد إلى عناصر أفكار سبق إليها من ليس من جنسه. ولعل خير مثال على هذه المنهجية هو ما اتبعه بينيس صاحب كتاب «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود»[2] . وذلك على أساس أن بينيس يعتمد فى بناء الموضوع على النصوص التى يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة ومن جهة أخرى يركز على جزيئات الموضوع إذا وجدها جاهزة، أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن أصل مقطوع به أو محتمل فى هذه الثقافة، أو تلك من الثقافات السابقة على الإسلام.

فالكتاب إذن عبارة عن محاولة صاحبه إثبات أن الآراء والأفكار التى قال بها متكلموا الإسلام وفلاسفته فى الذرة ليست فى حقيقتها إلا آراء وأفكار اليونان

---

(١) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة – مكتبة مصر، ط٣ .

(٢) نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.

والهنود وليس لهم من دور إلا إحياء هذا التراث الأجنبى وغرسه فى البيئة الثقافية الإسلامية .

ويؤكد د . عابد الجابرى أن النظرة التجزيئية التى يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهج تمارس عدوانًا خطيرًا على النصوص وبالتالى على فكر صاحب النص وذلك عندما تفتته وتقتل الحياة فى سياقه وتنتزع منه ما تريد لتلقى بالباقى فى سلة المهملات(١) .

ولاشك أن حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى أصل سابق عليها فيعنى الصدور عن فكرة مسبقة بل عن حكم عام مسبق قوامه إنكار قدره المفكر على الإبداع والإثبات بجديد .

وإذا كان المنهج الفيلولوجى يطمس جوانب الإبداع والخلق فى المنظومات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأروبية مثلاً فإنه مع ذلك الإبداع قائم داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون أصولاً للأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التى تنتمى إليها للبحث لها عن أصول خارج هذه الثقافة فإن ذلك يعنى إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص بل أيضا على الثقافة التى ينتمون إليها، هكذا ينتمى المنهج الفيلولوجى إلى حكم عام أكثر تعسفًا وعدوانية من أى منهج آخر(٢) .

ثالثًا : المنهج الذاتى أو الفردى :

وأصحاب هذا المنهج لا يختلفون فى الهدف عن سابقيهم أصحاب المنهج التاريخى أو الفيلولوجى إذ يسعون أيضًا ومن خلال دراساتهم الإسلامية إلى القول أن ما لدى فلاسفة الإسلام من فلسفة ليس إلا أمشاجًا من الفلسفة اليونانية خصوصًا ما ينسب منها إلى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . فهنرى كوربان مؤلف كتاب تاريخ الفلسفة العربية لا يصف فلاسفة الإسلام بالإسلاميين بل بالهلينيون إشارة إلى المصدر الرئيسى وربما الأوحد لفلسفة فلاسفة الإسلام وهو المصدر

---

(١) د . عابد الجابرى : رؤية استشراقية، ص ٣٤٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٥ .

اليونانى بالذات وليس لدى هؤلاء فكر جديد يذكر.

وليس أدل على ذلك أنه عندما تناول الفارابى مثلاً فإنه يرجع نظريته فى النبوة، وفى العقول العشرة إلى الأفلاطونية المحدثة، كما أن نظريته عن المدينة الفاضلة تحمل طابعًا يونانيًا لاشتقاقه من الفلسفة الأفلاطونية. أما تصوفه فيرده إلى أفلوطين صحيح أن هناك أثرًا شيعيًا يركز عليه ولكنه يمكن رده فى النهاية إلى الأثر اليونانى.

وهكذا نجد المستشرقين وقد أصروا على ربط الفلسفة العربية الإسلامية وقضاياها ربطًا ميكانيكيًا بالفلسفة اليونانية ككل، ومن ثم أصبح شغلهم الشاغل بيان ما أخذه الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الفيلسوف اليونانى أو ذاك و«التدقيق» فى الكيفية التى بها أخذوا ونقلوا والشكل الذى به فهموا هذا الشىء الذى أخذوه أو نقلوه. والنتيجة العلمية من كل ذلك تفكيك وحدة الفكر الفلسفى العربى إلى أجزاء متناثرة، ورد كل جزء منها إلى أصله اليونانى أو الفارسى أو الهندى، وإذا حدث أن لوحظ أن هناك اختلافًا بين الجزء المنتزع من الكل وبين أصله المزعوم عزى ذلك إلى نقص فى الفهم أو أخطاء فى النقل أو رغبة فى التلفيق أو التوفيق.

إن تفكيك وحدة الفكر الفلسفى فى الإسلام، بهذا الشكل، والاقتصاد فى دراسته على محاولة ربط أجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليونانى قد أدى ويؤدى حتمًا إلى بتر صلته بمنازع أخرى فى الفكر العربى، وإلى عزلة عزلاً تعسفيًا عن الواقع العربى الحضارى الذى أنتجه وبالتالى تقديم الفلسفة الإسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الإسلامية، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيًا دونما حاجة إلى النظر إلى التربة التى فيها ولد وفيها نما وترعرع، ولا إلى أنواع الفعل والانفعال التى كانت له مع محيطة الاجتماع خلال مراحل نشأته وأطوار نموه(١) .

فى النهاية نقول أن المستشرقين قد انطلقوا فى هذه المناهج من مجموعة من

(١) د. عابد الجابرى : مشروع قراءة جديد لفلسفة الفارابى، ص ٣٤٢ -٣٤٣ .

الأفكار والأحكام المسبقة، وجهت سيرتهم فى بحوثهم ودراساتهم الفلسفية وخضوعهم لمؤثرات وجدانية وعاطفية ولسلطة الموروث الفكرى والدينى والثقافى مما أفقد المناهج وظيفتها الحقيقة التى هى معرفة الحقيقة فى ذاتها سواء كانت تتسق مع فكر الباحث أو لا تتسق فالمنهج وسيلة لدراسة الموضوع، وهذه الأفكار والأحكام نتائج يتوصل إليها، لا مقدمات تسوقه وتدفعه إلى حيث تحقيقها كأهداف. لقد تبودلت المواقع فصار بداية ما كان ينبغى له أن يكون نهاية، وأصبحت النتائج معروفة مقدماً، سواء استخدم المنهج لمعرفتها، أو لدعمها وتأكيدها.

دعاوى المستشرقين حول الفلسفة الإسلامية:

يذهب كثير من المستشرقين إلى عدم الاعتراف بوجود فلسفة إسلامية، مع إنكارهم للدور الحضارى الفاعل للفلسفة العربية والإسلامية، سواء فى إحياء التراث الفلسفى اليونانى أو فى إثراء الفكر الفلسفى الأوربى منذ العصور الوسطى وحتى عصر الفلسفة الحديثة.

لقد زعم المستشرقون أن الإسلام فى جوهره وتعاليمه وتوجهاته يحارب العقل فى نشاطه الخلاق، ويحول دون حرية النظر والتفكير فى مجاليه الرئيسيين العلمى والفلسفى، وأن الإسلام يدعو أصحابه إلى الجمود والتبعية والانقياد الأعمى لأوامر الله ورسوله، مما أدى إلى انعدام وجود ما يسمى بالفكر العربى بمجاليه العلمى والفلسفى، وأن مرد الأصالة فى التراث الإغريقى إنما يعود إلى تحرر العقل من ضغوط العقيدة الدينية ونفوذ رجالها، فإن فلسفتهم كما تقول سانت هيلير : «ولعل مرد الأصالة فى تراثهم – أى الإغريق – إلى تحرر العقل من ضغط العقيدة الدينية ونفوذ رجالها، فإن فلسفتهم بتمامها كانت موضوعة فى وضع استثنائى أفادها جداً، وهو أنها لم يكن أمامها أبداً ديانة مبنية على كتب مقدسة، وقد كان الأمر على ضد ذلك فى مصر ويهوده وفارس والهند حيث لم تكن الحال مقصورة على أن الدين قد سبق الفلسفة. فى تلك البلاد كما هو الحال عادة فى كل زمان، بل إنها اعتمدت فوق ذلك على اسس معتبرة إنها إلهية.. أما بلاد الإغريق فلم

يكن ما يشبه ذلك، لأن الإغريق لم يكن لهم كتب إلهية ولا موحى بها..»(١).

وتقول أيضًا: «وما تنسب عظمة الفلسفة الإغريقية التى لا تزال تدهشنا، ونتعلم منها بعد خمسة وعشرين قرنًا، إلا إلى استقلالها المطلق، ولو أنها كانت تحت وصاية ديانة حسنة النظام، أفكانت تظهر قواعدها بهذه السهولة التى ظهرت بها؟ أو كانت تحيا تلك الحياة الطيبة القوية! أو كانت تلد للعالم تلك الملح من التأليف، وتؤتى ذلك الثمر اللذيذ...؟. أما كانت تذبل هذه الخواص العجيبة لو أن العصارة التى تغذيها جرت فى قنوات أخرى من قبل، وخصوصًا فى قنوات الديانة! ولم يكن تاريخهم الخرافى إلا لعبًا تلعب بها الملكات، فكانت الخواص العليا للنفس، فى سعة من أن تتخذ لها نحوًا جديدًا آخر، وتبحث عن غذاء لها أغزر مادة وأدخل فى باب الحق. بعيد على أن أنكر نعم الديانات على الناس، وأرى أن من الخير أن تكون قد سبقت الفلسفة دائمًا وعند جميع الشعوب، ولكنى لا أستطيع أن أحجم عن القول بأنه إذا كانت الديانة الهلينية أكثر جدية مما كانت عليه، لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقل فى الجد مما كانت عليه بكثير، وتلك خسارة لا تعوض على الإغريق، وعلينا أيضًا لأننا نحن أبناؤهم ومظهر استمرار حياتهم(٢).

ونستطيع القول أن هذا الرأى الذى ذهب إليه هذا المفكر قد أيده غيره من المفكرين بل توسعوا فيه كثيرًا، فمن ذلك ما نراه عند «لفنجستون» فى حديثه عن الحرية فى الفصل الثانى من كتابه(٣)، إذ يرد عبقرية الإغريق إلى الحرية الدينية والحرية السياسية معًا ويسوق المثال بأفلاطون الذى يناقش فى جمهوريته أعمق المشاكل السياسية فى حرية وحذق وعمق لم يبرزه فيها عصر تلاه، ومثل هذا يقال فى غيره من المفكرين، ومرد هذه الظاهرات عند اليونان إلى ما يسميه جوته Goethe بصدق النظرة التى ترجع إلى التحرر المطلق من القيود اللاهوتية

---

(١) نقلاً من :د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ٥٤-٥٥ .

(٢) برتلمى سانت هيلير فى مقدمته لترجمة كتاب الكون والفساد لأرسطو، والنص من ترجمة أحمد لطفى السيد، ص ٨٨-٩٠ .

(٣) Livingstone. Greeak Genious, its meaning to us.

والأخلاقية والسياسية، وهو تحرر إن بدا طبيعيًا فى عصرنا الراهن، فإن قيامه عند شعب عريق فى القديم يعتبر مثاراً لكل دهشة(١) .

ويمضى لفنجستون فى شرح رأيه فيقول : إن من الشعوب من تستعبده الاعتبارات اللاهوتية والأوضاع الدينية، إن وجود أفرادها مرهون بخدمة الله، وكل عمل لا يبدو على اتساق مع هذه الغاية يستبعد من مجال حياتهم. . هذه عبودية لا يكاد يخلو من الإذعان لها شعب من الشعوب مع استثناء الإغريق. . ! ففى بلاد اليونان وحدها احتفظ الفرد بشخصيته، واستقل بفرديته، ولم يقدم قربانًا لخدمة الله أو لمصلحة الوطن، ومن هنا كانت عبقريته فى صدق نظراته ودقة تأملاته . وأما فى غير اليونان فقد عاش الفرد عبداً للاعتبارات الدينية، وأسيراً للأوضاع السياسية، ومن هنا كان الحد من حرية النظر العقلى عنده، فالبحث محرم فى موضوعات محددة، وفى غيرها قد يكون الناس على اعتناق آراء بعينها، فإن تجاوزها ضلوا سبيلاً وساءوا مصيراً، أما عند اليونان فليس ثمة موضوع يستبعد من مجال البحث، ولا يكره الناس على أن يدينوا برأى تمليه سلطة، وسيان بعد هذا أن يصيب فى تفكيره أو يخطىء، وأن يأتى عملاً صالحًا أو يرتكب ذنبًا آثما، ومن هنا جاءت نظرته إلى الأشياء كما فى حقيقتها لا كما تصورها له سلطة دينية أو سياسية(٢) .

والحقيقة أنه لا يستطيع أى باحث أو مفكر يلتزم الموضوعية ويتحرر من كل صنوف التعصب أن ينكر المكانة الرفيعة للعقل فى الإسلام، ذلك أن الإسلام يدعو صراحة إلى إعمال العقل بالتدبر والتأمل والنظر فى الكون وفى ملكوت السموات والأرض وفى الوجود المادى والمجرد بموجداته وظواهره، بل أنه يصوغ هذه الدعوة فى صيغة أوامر إلهية للإنسان عامة وللمسلم خاصة، وإن كانت هذه الصياغة تتخذ أساليب متنوعة بما يظهر معه أن الإسلام لا يعارض النظر العقلى وحرية الفكر والبحث، بل ويلزم المسلم فى آيات كثيرة من القرآن الكريم بضرورة استخدام العقل كوسيلة أولى وأساسية فى المعرفة(٣) .

(١) د. توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص٥٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦-٥٧ .

(٣) د. عاطف العراقى : فلسفة الاستشراق، ص ٧ .

ويبدو ذلك واضحًا فى قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ﴾(١)، وقوله سبحانه: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾(٢)، وقوله تعالى حاثًا على النظر والتفكير فى الكون وظواهره المختلفة: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾(٤)، وكثيرة هى الآيات التى تحث على النظر العقلى فى صورة استفهام إنكارى لمن يعرض عن مثل هذا النظر، وكثيرًا ما نجد آيات قرآنية تنتهى بهذا الاستفهام ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾، ﴿ أَفَلَا تَفَكَّرُونَ ﴾، ﴿ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ بل إن القرآن يتضمن آيات تدعو إلى إعمال العقل بصورة مباشرة فى كثير من الموضوعات الطبيعية والعلمية والدينية التى ينبغى بحثها لمعرفة حقائقها فى ذاتها وللاستدلال بها على حقائق إيمانية أعلاها وأسماها وجود الله وصفاته، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢١) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢) وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٢٣) وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(٥).

ومن الحقائق التى لا شك فيها أن الإسلام ينبذ التقليد الأعمى والجمود الفكرى والتبعية البغيضة وينعى على المقلدين، وفى الآيات التى تضمنت ذلك إشارات واضحة إلى أن المقلدين ألغو عقولهم وركنوا إلى تقليد السابقين، فمثلهم كمثل البهائم بل هم أشد منها ضلالاً باعتبار أن البهائم لا عقول لها، ومن حيث

---

(١) سورة العنكبوت آية ٢٠ .

(٢) سورة الذاريات آية ٢٠-٢١ .

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥ .

(٤) سورة الحشر آية ٢ .

(٥) سورة الروم الآيات ٢١-٢٤ .

أن العقل فى الإنسان إحدى صور التكريم الإلهى له. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾[2].

كل هذه شواهد قرآنية صريحة الدلالة على مكانة العقل السامية فى الإسلام، وأغلب الظن هو أن بعض ذوى التعصب الدينى من المستشرقين، لا يجهل هذه الآيات وإنما يتجاهلها وبعضهم الآخر ربما يجهلها فلم يدرك معانيها ودلالاتها ومراميها، وكلهم مخطئون، فأولهم طمس معالم الحقيقة وأخفاها والآخرون أصدروا أحكامًا وآراء بغير علم ولا دليل مبين. «لقد كرم الله الإنسان وفضله على كثير من خلقه «ولم يبلغ الإنسان كل هذه التكريم الذى سما به فوق كل الكائنات إلا بالعقل والذى اختصه الله به، وميزه على سائر خلقه، وقد نوه الإسلام بالعقل والتعويل عليه فى أمور العقيدة التى هى أسمى وأخطر الأمور» والمسئولية والتكليف، ولا تأتى الإشارة إلى العقل فى القرآن الكريم إلا فى مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه[3] إن القرآن كتاب عقيدة يخاطب العقل والضمير معًا، بل إن الخطاب الدينى القرآنى موجه أساسًا إلى العقل الذى يفهم مضامين الخطاب ومن ثم فإن القرآن لا يتضمن حكمًا من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع حيثما استطاع.. وكل هذا مكفول للمسلم فى كتابه «القرآن» كما لم يكفل قط فى كتاب من كتب الأديان[4].

إن المرء يستطيع بحق أن يقول إنه لم يكن هناك قط فى الإسلام ذلك النزاع بين الإيمان والعلم، الذى نصادفه غالبًا لدى الأديان الأخرى، وذلك بسبب بسيط وهو

---

(١) سورة البقرة آية ١٧٠.

(٢) سورة الأعراف آية ١٧٩.

(٣) عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية، ص ٧.

(٤) عباس العقاد: الفلسفة القرآنية، ص ١٢.

أنه ليس هناك فى الإسلام نزاع بين الدين والحياة فلو كان الإسلام - حسب زعمهم - يحارب العلم والتفكير العلمى، ويدعو إلى الجمود الفكرى، لما ظهر فى تاريخ البشرية هؤلاء العلماء المسلمون والعرب الذين برزوا فى كل فروع العلم المختلفة، وتعلمت أوربا من علومهم التى ضمنوها كتبهم، ورسائلهم ومؤلفاتهم، وقامت نهضتهم على أساس من هذا التراث العلمى والفكرى للمسلمين من العرب وغيرهم، ولعل بعض المنصفين من مفكرى الغرب المستشرقين قد اعترفوا بنبوغ علماء الإسلام والعرب وإبداعاتهم العلمية فى علوم الطبيعة والرياضة والطب والفلك والكيمياء والجراحة والجغرافيا والتاريخ والاجتماع وغيرها، وخصوا بالذكر ابن الهيثم والخوارزمى، والكندى، وابن زكريا الرازى، وابن سينا، والزهراوى، والبيرونى، والإدريسى، وابن النفيس، وابن رشد، وجابر بن حيان، وغيرهم.

وفى اعتراف بحق العرب المسلمين فى تأسيس وابتكار المنهج التجريبى فى العلوم الطبيعية والذى نسبه الغربيون إلى روجربيكون « درس اللغة العربية والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الأندلس وليس لروجربيكون ولا لسميه الذى جاء بعده (فرنسيس بيكون) الحق فى أن أنسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد لمعرفة الحق، والمناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى فى عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعًا[1] ويؤكد بريفولت على حقيقتين هامتين إحداهما: أن العلم عند اليونان لم يكن إلا أحكامًا عامة نظرية تفتقد المصدر الأصلى لتأسيس أى علم طبيعى وهو التجربة والملاحظة والاستقصاء والفروض العلمية والمقاييس العلمية، وهذا الأصل وضعه العرب.

لقد عرض القرآن لمشكلات مازال الفكر الفلسفى يطرحها حتى اليوم، مثل مشكلة الألوهية وما يتصل بها من قضايا تعالج فلسفيًا فى إطار ما يسمى بمشكلة

---

(١) د. عبد الحليم محمود : موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص٥٣ .

«الذات والصفات» ومشكلة وجود العالم وصلة الله بالكون والإنسان، ومشكلة الإنسان فى وجوده وإرادته وأفعاله وقضية النفس ومشكلة البعث والمصير والحياة الأخرى ومشكلة النبوات والمعجزات وقضايا الخير والشر والعدل والظلم، بل إننا نجد فى القرآن إقراراً ودعمًا لكثير من المفاهيم والمبادئ المتصلة بالفكر السياسى كمبادئ الإخاء والمساواة والتعاون والحق والعدل والسلام والشورى، ما يمثل مبادئ إنسانية رفيعة يسعى الإنسان إلى تحقيقها فى كل عصر ومكان.

وقد أشار كارادى فو إلى ذلك بقوله : «أخذت لاهويته القرآن تكون موضعًا للبحث الفلسفى منذ القرن الأول من الهجرة، ولذا فإن حركة فلسفية تلقائية حدثت فى الإسلام قبل إدخال كتب الفلسفة اليونانية إليها، ويمحص هذا البحث النظرى ويصير أكثر تركيبًا كلما أشعر المؤثر اليونانى بنفسه، ومن حب الاطلاع أن ترقب تحولات هذه اللاهوتية حتى الزمن الذى ترجمت فيه كتب الأوائل، وأدركت تماماً، فبرزت السكولائية وقد تألفت أهم سلالة للعلماء الذين امتازوا فى هذا الدور، ومن الفرقة التى تعرف بالمعتزلة»[١] .

فأصناف الدلائل الثلاث التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، أعنى الدلائل البرهانية والجدلية والخطابية[٢] .

فالقرآن الكريم فى سبيل ما أراد من عقائد، ودحض العقائد المخالفة يقدم بين يدى ذلك ما يصح أن يكون، بشىء من الملاحظة والنظر والتفكير، أدلة عليها. وهذا الوجود من الأدلة مختلفة فى أنواعها وطرقها إلى درجة يصح لنا فيها أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى إلى حد ما، أصول نظرية فى المعرفة وأن كان فى شكل أولى، وأنه دعا من يتجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى إعمال الفكر فيما يراه ويحسه بأن نوع من أنواع الحس، للوصول إلى معرفة المجهول، تلك ناحية لها أهميتها الخاصة لبيان دعوة القرآن إلى التفلسف[٣] .

---

(١) كارادى فو: ابن سينا، ص ٢٢ .

(٢) ابن رشد فصل المقال ، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣) د. محمد يوسف موسى القرآن والفلسفة ص ٥٥ .

ولنشر هنا إلى بعض ضروب الاستدلال التى استخدمها القرآن فى تأييد عقائده ومعارضة المخالفين ونقدهم، وحسبنا أن نشير إلى بعض الأدلة ومسمياتها عند مفكرى الإسلام ومواضعها فى القرآن، ففى الاستدلال على وجود الله، ورد فى القرآن دليل الاختراع فى كثير من الآيات منها قوله تعالى : ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾(١) ، وقوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾(٢) ، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾(٣) ، وقوله تعالى : ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾(٤) ودليل العناية الإلهية يظهر واضحًا فى قوله تعالى : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا ⑥ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ⑦ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ⑧ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ⑨ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ⑩ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ⑪ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ⑫ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ⑬ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ⑭ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ⑮ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾(٥) ، ودليل النظام فى قوله تعالى : ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾(٦)، وقوله تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ③ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾(٧).

وكذلك استدل القرآن على خلق العالم وحدوثه فى آيات كثيرة، كما استدل على خلق الإنسان وحدوث النفس البشرية وقواها وأفعالها وخلودها وجزائها

---

(١) سورة الطارق آية ٥ .

(٢) سورة الغاشية آية ١٧ .

(٣) سورة الحج آية ٧٣ .

(٤) سورة الأنعام آية ٨٠ .

(٥) سورة النبأ آية ٦-١٦ .

(٦) سورة النمل آية ٨٨ .

(٧) سورة الملك آية ٣، ٤ .

الأخروى ثوابًا وعقابًا. مثل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[٥]، وقول تعالى: ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾ إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٧].

تلك استدلالات قرآنية على مختلف القضايا التى عرض لها القرآن مبثوثة فى كتب المتكلمين والفلاسفة. الأمر الذى يجعلنا نقول بأن القرآن ما يزال حتى الآن ودائما باعثًا للفكر، وداعيًا لاستعمال العقل، إذ لو كان الإسلام يحارب التفكير الفلسفى لما وجدنا هذه المذاهب الفلسفية فى بيئات إسلامية حتى ولو كانت أشباها ونظائر لفلسفات أخرى سابقة عليها، فالإسلام قد ترك حرية البحث والنظر لمفكرين وفلاسفة دون حجر على عقولهم وأفكارهم وآرائهم خصوصًا منها ما يصادم ولا يتسق مع بعض عقائده.

ويخطئ من يعتقد بأن هذا الموقف المتعصب من قبل هؤلاء المستشرقين هو

---

(١) سورة الواقعة آية ٦١ .

(٢) سورة سبأ آية ٧ .

(٣) سورة الحج آية ٦-٧ .

(٤) سورة الإسراء آية ٥٢ .

(٥) سورة الأحقاف آية ٣٤ .

(٦) سورة يس آية ٥٢-٥٣ .

(٧) سورة يس آية ٨٢-٨٣ .

الموقف العام للاستشراق بل على العكس نجد البعض منهم يرفض هذا الموقف تمامًا ويقدم آراء عن الفلسفة الإسلامية يمكن لنا أن نعتبرها دفاعًا عن الفلسفة الإسلامية ومكانتها التاريخية بحيث يؤكدون على مدى أصالة وإبداع مفكرى العرب والإسلام. يقول مونتجمرى وآت: إن المرء متى أدرك مدى التجارب العلمية العربية، والفكر العربى، والتأليف العربى، بوسعه أن يرى أن العلوم والفلسفة الأوربية ما كانت ستتطور بدون فضل العرب، فى الوقت الذى تطورت فيه، ولم يكن العرب مجرد نقلة للفكر اليونانى، وإنما كانوا حملة للشعلة، مبدعين، حافظوا على العلوم التى درسوها. ثم توسعوا فيها وأوسعوا آفاقها، وحين شرع الأوربيون حوالى عام ١١٠٠م فى الاهتمام الجدى بعلوم أعدائهم العرب وفلسفتهم، كانت هذه العلوم والفلسفة، فى أوج ازدهارها وكان على الأوربيين أن يتعلموا كل ما بوسعهم تعلمه من العرب، قبل أن يتمكنوا هم أنفسهم من إحراز المزيد من التقدم فى هذه المجالات(١).

فقد وصلت العلوم الإسلامية إلى أوربا عن طريق أسبانيا وشمال أفريقيا، ولما استرد الأوربيون مدينة طليطلة عام ١٠٧٥ وجدوا فيها كثيراً من المخطوطات وجموعًا كبيرة من اليهود والعرب والأسبانيين الذين يعرفون العربية واللاتينية، فأخذوا يترجمون كثيراً من المخطوطات العربية إلى اللاتينية، وجاء كثير من العلماء من جميع أنحاء أوربا يتعلمون العلوم الإسلامية وليقرأوا الترجمة العربية للمؤلفات الإغريقية التى لم تكن حتى ذلك الوقت معروفة فى اللاتينية، وكان للكثيرين من هؤلاء العلماء شغف بالترجمة وسافر جيرادر وهو من بلدة كرمونا إلى طليطلة ليقرأ المجسطى لبطليموس إذ لم يستطع الحصول عليه باللغة اللاتينية وقد أذهلته ثروة اللغة العربية وبدأ يترجم الملفات العربية بحماس شديد، واستطاع ترجمة ما يقرب من مائة كتاب قبل وفاته ١١٨٧، وكانت تشمل الأسس لأقليدس، والمجسطى لبطليموس ومؤلفاته جالينوس وابقراط وأرسطو(٢).

---

(١) مونتجمرى وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ص ٦٢.

(٢) ج. ج. كراوزر: صلة العلم بالمجتمع، جـ ١، ترجمة حسن خطاب، ص ١٨٤. مراجعة: محمد مرسى أحمد – وانظر أيضا: جلال مظهر: مآثر العرب على الحضارة الأوربية، ص ٦٩ وما بعدها.

وإذا كان من الثابت تأثر فلاسفة الإسلام بآراء وأفكار فلسفية لليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فإن ذلك لا يخول لأحد أن يزعم بأنهم كانوا مجرد نقلة ومترجمين وتابعين للفلسفة اليونانية. ذلك «أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائمًا استرقاقًا وعبودية فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم فى مظاهر مختلفة، وللفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه، ولن يمنعه ذلك من أن يأتى بنظريات خاصة وأفكار جديدة وفلسفة مستقلة. فاسبينوزا مثلاً على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذهب فلسفى قائم بذاته، وابن سينا وإن كان تلميذاً مخلصًا لأرسطو، إلا أنه قال بآراء لم يقل بها أستاذه، وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا فى بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين (من اليونان)، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف فى أفكارهم ونظرياتهم، لقد استطاع العالم الإسلامى أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الثقافية والاجتماعية[1].

ومهما تكن درجة تأثر فلاسفة الإسلام بآراء وأفكار بعض فلاسفة اليونان، فإن هذه الدرجة لا تسمح بإلغاء كل استقلالية وإبداعيات العقلية الفلسفية العربية، وتجاهل الاختلافات الجوهرية بين فلسفة هؤلاء وأولئك، وإبراز الأثر على أنه هو كل المنتج الفلسفى الإسلامى، وتعميم الحكم بالتأثر على كل مفكرى الإسلام وفلاسفته. «إن العوامل الأجنبية (اليونانية والهندية والفارسية) المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهى أحداث طارئة عليه، صادفته شيئًا قائمًا بنفسه واتصلت به، ولم تخلق من عدم، وكان بينه وبينها تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال، لم تمح جوهره محواً، ولم تقض على جدته وأصالته[2].

إن تأثر مفكر أو فيلسوف ما بغيره من الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له، سواء كانوا من بنى أمته أو ينتسبون إلى أمة أخرى يعد شيئًا طبيعيًا إلى حد كبير، أى أنه يعد مظهر من مظاهر الصحة لا من مظاهر المرض، فإذا كان بعض فلاسفة

---

(١) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٢٢-٢٣، وانظر أيضا: د. إبراهيم صقر: دراسات فلسفية، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: التمهيد ص ٦٨ .

الإسلام قد تأثروا بالتراث الفلسفى اليونانى فإن الفلسفة اليونانية قد تأثرت بالعلوم والفكر الشرقى القديم، كما أخذ كل فليسوف عن غيره. ففيثاغورث تأثر بروح الشرق، وعلومه، وأفلاطون تأثر أيضاً بروح الشرق وعلومه وخاصة ما وجده فى مصر القديمة، وكذلك تأثر فلاسفة العصور الوسطى الأوربية بالفلسفة الإسلامية والعلوم العربية بعد ترجمتها إلى اللاتينية، وعلى هذا فلا توجد أصالة خالصة من كل زواياها[١] .

وهذا ما أشارت إليه زيغريد هونكه فهى تقول : « لقد كان الإغريق والهنود وسطاء فى نقل الحضارات وتلك الوساطة لا تعيب الحضارات فى شىء، وكان طاليس وفيثاغورث ورثة للمصريين والبابليين، نقلوا عنهم ما خلفوه من قواعد منهجية وآراء علمية، فهما وريثان لحضارات الشرق القديم وهما أيضاً وسيطان فى نقل تلك الحضارات تماماً كما كان العرب ورثة ووسطاء لحضارة الإغريق وحضارة الشرق القديم، وكما كان الغرب وريثاً لحضارة العرب والحضارة القديمة. لقد اعترف الجميع للعرب بفضلهم فى الحفاظ على أعمال الفلاسفة والعلماء القدماء وإيصالها إلى العالم الحديث، لكن المؤرخين الغربيين يكتفون بالثناء الجزئى على العرب شاكرين لهم تلك الوساطة فى نقل الحضارات القديمة للغرب، ويهملون الدور الكبير الذى قام به العرب فى تأسيس العلوم والثقافة الغربية »[٢] .

وقد أشار الفيلسوف « برجسون » إلى ما يقع فيه مؤرخو الفلسفة الذين يعتمدون فى مقارناتهم بين المذاهب على النظر إلى البناء الخارجى للمذهب الذى يريدون، قصداً وعمداً لغاية أو لأخرى، اتهامه بأنه تقليد ومحاكاة لمذهب آخر.

ولا نزاع فى أن الثقافة الإسلامية هى التى دفعت اللاتينيين إلى الترجمة، فوقفوا على بعض ذخائر الفكر الفلسفى والعلمى العربى والإسلامى، وكان العرب والمسلمون هم السابقون فى هذا المجال حيث ترجموا جوانب كثيرة ومتنوعة من التراث اليونانى والهندى والفارسى، والشرقى بوجه عام. وقد أدرك الغربيون

---

(١) د. عاطف العراقى : فلسفة الاستشراق، مجلة المنهل، العدد ٤٧١، ص ١٢٠ .

(٢) زيغريد هونكه شمس العرب تسطع على الغرب، ص ٣٦٩ .س

بفضل العرب وسبقهم إلى هذا الإدراك، بأن الترجمة تلعب دوراً بارزاً فى تأسيس ودعم الحوار الفكرى بين الحضارات وفهم «الآخر» ومد جسور اتصال بين الأجيال وتبادل التأثير والتأثر بين الأمم والشعور. إن الترجمة هى التى تدعم لدينا الاعتقاد بأن مفكرينا بقدر تأثرهم بالسابقين، فإنهم كانوا مؤثرين فى اللاحقين... وإذا كانت الترجمة قد كشفت لنا عن مدى تأثر فلاسفتنا العرب بالفلسفة اليونانية، فإنها قد كشفت أيضا عن زوايا وأبعاد تأثير فلاسفتنا العرب فى بلورة وصياغة أفكار ومذاهب فلاسفة جاءوا بعدهم كفلاسفة المسيحية فى أوربا فى العصور الوسطى[1] .

ويقول د. فؤاد زكريا : «وكانت الترجمات اللاتينية والترجمات العربية هى العامل الرئيس الذى أدى إلى تعريف أوربا بالفلسفة اليونانية فى أواخر العصور الوسطى، وبفضل هذه الترجمات، وكذلك بفضل العالم العربى الأصيل الذى شق له طريقين رئيسيين إلى أوربا طريق الحروب الصليبية وطريق الأندلس أتيح للأوربيين أخيراً أن يعملوا على إحياء العلم والفكر فى عصر النهضة بعد طول ركودهما فى العصر الوسيط»[2] .

وعلى هذا يصح قول الأب جورج قنوانى : «إن وصول مذاهب فلاسفة العرب إلى مفكرى الغرب فى القرون الوسطى، هو صفحة مجيدة فى تاريخ إنشاء التراث العربى خارج حدود البلاد العربية، كما أنه دليل ساطع لوحدة العقل الإنسانى، وإمكان تفاهم الشعوب. ومن بين المفكرين العرب الذين كان لهم شأن كبير فى هذا الميدان ثلاثة أشخاص هم بمثابة نجوم لامعة فى سماء هذا التبادل وهم حسب قدر تأثيرهم فى الغرب: ابن سينا وابن رشد والفارابى»[3] .

ويقول د. عاطف العراقى: «أنا مؤمن بالدور الكبير الذى قام به فلاسفة العرب فى مجال الفكر الفلسفى العالمى، معتقد تمام الاعتقاد بأن أجدادنا من هؤلاء

---

(١) د. عاطف العراقى : العقل والتنوير ص ٨٨ .

(٢) د. فؤاد زكريا آراء نقدية ص ٣٢ .

(٣) الأب جورج قنواتى: الفارابى فى الفكر اللاتينى إبان القرون الوسطى ضمن الكتاب التذكارى للفارابى، ص ٣١٨ .

الفلاسفة قد بذلوا أقصى جهدهم فى تشييد المذاهب الفلسفية التى قد لا تقل خطر ولا أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان، ومذاهب من جاء بعدهم من فلاسفة العصر الحديث وأيامنا المعاصرة»[١] .

فكل فيلسوف من الفلاسفة قديمًا ووسطيًا وحديثًا، قد شارك من جانبه فى كتابه تاريخ الفكر الفلسفى العالمى، وقام بجهود جبارة فى ميدان المعرفة الفلسفية، وكان بذلك مستحقًا لأن يعد واحداً من الفلاسفة الذين يمثلون تاريخ الفلسفة طوال ستة وعشرين قرنًا من الزمان.

ويؤكد د. عاطف العراقى القول بأن فلاسفة العرب بخير حتى لو لم يؤثروا فى أناس عاشوا بعدهم[٢] .

بقيت مسألة أخيرة تتعلق بسوء فهم ومعرفة مفكرى العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية حيث استند دى بور إلى نقطة مبنية، على خطأ المترجمين الذين نسبوا إلى أرسطو كتاب «الربوبية» تحت مسمى «أثولوجيا أرسطو طاليس» الذى هو فى الحقيقة مقتطفات من تاسوعات أفلوطين التى تحمل أثرًا واضحًا من فلسفة أفلاطون، كما نسبوا إلى أرسطو أيضًا كتاب «التفاحة» رغم أن محتوى الكتاب ونصوصه بعيدة كل البعد عن فلسفة أرسطو، وقد اتخذ - دى بور - من خطأ نسبة هذين الكتابين إلى أرسطو شاهداً على صحة ما يذهب إليه، ولكن سقطة لا تخول لمفكر فلسفى كدى بور أن يعمم الحكم بالخطأ وسوء الفهم على كل من ينتمون إلى صاحب هذه السقطات بالجنس واللغة والديانة[٣] .

ولكن الخطأ هنا لا يقع على فلاسفة الإسلام بل على عاتق المترجمين الاوائل وكانوا من المسيحيين الذين يعرفون اللغة السريانية، وأدى هذا الخطأ إلى خطأ فى فهم بعض آراء اليونان ونسبتها إلى غير أصحابها، وإن كان هذا لا يمنع من الإشادة

---

(١) د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ١١ .

(٢) د. عاطف العراقى : الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ص ٢٦٩ .

(٣) د. محمد حسينى ابو سعده: الاستشراق، ص ٢٦٦، وانظر أيضًا: د. عصام الدين محمد على : بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص ٥٣ ، وانظر أيضًا : إميل برهيبة : تاريخ الفلسفة ، ص ١١٩، ترجمة جورج طرابيشى.

الدائمة بالدور الحضارى الذى لعبه هؤلاء المترجمون ونجحوا بالفعل فى كثير من جوانبه[1] .

وعلى هذا يصح القول بأن الغرب حين أخذ ينفض عن نفسه آثار الجمود الذى جثم على صدره فى العصور الوسطى وهم باليقظة والنهوض لجأ منذ العصور الوسطى إلى العرب، وجد فى نقل كتبهم التى حوت تراث الأقدمين إلى اللغة اللاتينية – وقد كانت يومئذ لغة العرب فى اوربا – وراح يستقى منها العلم بتراث أجداده الأولين من اليونان والرومان ووقف خلال ذلك على إضافات الفكر العربى الأصيل إلى هذا التراث القديم، كان هذا من أظهر العوامل تأثيرًا فى نهضة أوربا[2] .

ويرى د. عابد الجابرى أن الدور الذى يعزى عادة إلى كتاب «أثولوجيا أرسطو» ليس من الأهمية والخطورة بالقدر الذى نعتقد . فلا يصح أن يقال أنه لولا هذا لتعرف الفلاسفة العرب على فلسفة أرسطو كما هى فى حقيقتها، ذلك، أن حقيقة هذه الفلسفة هى ما كان يريده الفلاسفة العرب منها يبحثون عنه فيها حقيقتها بالنسبة إليهم هى نوع تأويلهم لها هذا النوع من التأويل الذى فرضه عليهم واقعهم الاجتماعى والسياسى والثقافى، وتفهمهم الحضارى العام الذى كان لابد أن يدفعهم إلى البحث عن جسر آخر لو لم يكن الكتاب موجودًا[3] .

موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية:

كانت الفلسفة الإسلامية من أهم المجالات التى حظيت باهتمام خاص من جانب المستشرقين، تشهد عليه دراساتهم وبحوثهم التى أودعوها مؤلفاتهم ومجلاتهم العلمية التى ضمنوها آراءهم وأفكارهم وموقفهم بإيجابياته وسلبياته.

وقد قصد المستشرقون من ذلك التعرف على تراث الفكر اليونانى الذى كان للعرب فضل السبق إلى ترجمته ودراسته وتمثله بوعى وشرحه وتلخيصه والتعليق

---

(١) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٩–٥١ .

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص ١٧ .

(٣) د. عابد الجابرى : مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى الساسية والدينية، ص ٣٥١ .

عليه، فضلا عن نقده نقدا يكشف عن إيجابياته وسلبياته، على تفاوت بين مفكرى الإسلام فى الإفادة منه، أو معارضته ورفضه، سواء ما يتعلق من هذا التراث اليونانى بالمنطق أو الطبيعيات أو الميتافيزيقا والإلهيات.

أضف إلى ذلك محاولة المستشرقين فهم محتوى الفكر الفلسفى الإسلامى ذاته وموضوعاته ومناهجه ومدارسه الكلامية والفلسفية والصوفية ليفيدوا منه فى تأسيس ودعم الفكر الدينى الفلسفى فى الغرب المسيحى، دفاعًا عن العقائد المسيحية والاستدلال عليها بالعقل والنقل كما فعل مفكرو الإسلام خاصة، وقد استقر فى وعى المستشرق الدور الفاعل والمؤثر للفكر الفلسفى الإسلامى فى تشكيل وصياغة الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى وعصر النهضة وبل امتداد هذا التأثير إلى الفلسفة الأوربية الحديثة.

ومن ذلك يتضح لنا أن المستشرقين لم يقصروا اهتمامهم على فرع واحد من فروع الفكر الفلسفى الإسلامى التى تتمثل فى علم الكلام والفلسفة الخالصة والتصوف الإسلامى؛ وذلك لأن المعرفة الدقيقة بهذا الفكر لا تتحقق ولا يمكن استمدادها فى فرع واحد من هذه الفروع، ذلك وإن كان الفرع يتميز عن الفرع الآخر، إلا أنها جميعًا ترتبط بعلاقات وثيقة يستحيل تجاوزها أو إهمالها. فقد هال المستشرقين ما وجدوا فى هذا التراث من ثراء وتنوع فانكبوا عليه يدرسونه ويحللونه ويشرحونه وينقونه ويصنفونه وينشرون مخطوطاته. ولئن كان اهتمامهم قد غطى كل أو معظم ما وجدوا على مسرح الحياة الفكرية والثقافية والعلمية والأدبية من تراث، فإن أكبر اهتمامهم هذا، قد انصب على الجانب الفلسفى من هذا التراث، وهو الجانب المرسوم بالفلسفة الإسلامية، يقول د. إبراهيم مدكور: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليها بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم نحن لا نعلم من أمرهم شيئا يذكر»(١).

ولعل من أهم مظاهر اهتمام المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، تنوع جهودهم

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ ١، ص ٢٨.

العلمية النظرية والعملية وشمولها لكل مجالات هذه الفلسفة وخاصة علم الكلام والفلسفة الخالصة والتصوف والمنطق إلى جانب اهتماماتهم بدرجات أقل نوعًا بالأخلاق والسياسية وأصول الفقه، ويتمثل تنوع الجهود الاستشراقية فيما قام به المستشرقون من ترجمات لكثير من مؤلفات مفكرى الإسلام وفلاسفته، وجمع المخطوطات وحفظها وتجميعها، وأعمال الفهرسة وإصدار القواميس والمعاجم ودوائر المعارف إلى جانب الطبع والنشر لمعظم التراث الفلسفى الإسلامى فضلاً عن إنجازهم العديد من الدراسات والبحوث فى الفلسفة الإسلامية وأعلامها وإنشاء المجلات والدوريات العلمية التى تختص بنشر هذه البحوث.

ويمكننا القول بأن المستشرقين قد أخلصوا إخلاصًا لا حد له للعلم والبحث العلمى فى مجال إحياء التراث الفلسفى العربى الإسلامى، وقدموا العديد من الأفكار البناءة والمفيدة غاية الفائدة فى عصر العقل والتنوير .. إن بعض الأفكار التى نجدها عند المستشرقين فى هذا المجال قد تكون أكثر دقة وعمقًا من الأحكام السطحية المبتسرة التى يقول بها كثير من المؤلفين العرب. لقد أدى المستشرقون للعروبة خدمات كبرى لا يصح التقليل من قيمتها.. هل نجد بيننا نحن المحققين من يقترب من دقة موريس بويج مثلاً حينما قضى أكثر حياته فى تحقيق مجموعة من كتب التراث الفلسفى تحقيقًا يعد غاية فى الدقة؟ ومن بين تلك الكتب تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، والذى تقترب صفحاته من ألفى صفحة، هل نجد بيننا الآن من يفعل مثل ما فعله «مونك» فى تحقيق لكتاب «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون. هل يمكن أن ننسى أفضال ماسينيون وجولد تسهير وبول كراوس، ورينان وجوتيه، رغم ما صدر عنهم من آراء خاطئة وأحكام جائرة بخصوص بعض مجالات الفلسفة الإسلامية وأعلامها؟[1] .

ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن المستشرقين كانوا دعاة للحضارة ودعاة للعلم، دعاة للنور، كان لهم دور فى مجال نشر النور والتنوير وأن أى دراسة من الدراسات فى مجال فكرنا العربى لا تكتمل إلا بالرجوع إلى ما كتبه المستشرقون،

---

(١) د. عاطف العراقى : العقل والتنوير، ص ٩٦ .

فقد تركوا لنا الكتب التى قاموا بتحقيقها تحقيقًا علميًا ممتازًا وإفادتنا نحن إفادة ليس بعدها مزيد، فواجبنا إذن دراسة وتحليل آرائهم تحليلاً عميقًا، وكفانا تحذيرًا من آراء المستشرقين وكأنها أصبحت كوباء الكوليرا، إن الوباء ليس من المستشرقين بل عندهم الدواء أما الداء فلا نجده إلا عند أصحاب التقليد أصحاب الظلام والسير إلى الخلف[1]، ويقول د. عاطف العراقى: «وأعتقد من جانبى بأن الدفاع عن حركة الاستشراق والمستشرقين ترتبط ارتباطًا جذريًا بقضية العقل والتنوير فى فكرنا العربى المعاصر.. ولا أجد من جانبى مبررًا واحدًا ولا سببًا معقولاً يدفع الكثيرين إلى الهجوم هجومًا عنيفًا على المستشرقين وإنكار دورهم فى مجال نشر النور والتنوير»[2].

وإذا كان بعض المستشرقين قد صدر عنهم الأحكام والآراء غير العلمية وغير الموضوعية على تراثنا الفلسفى فى محتواه وأعلامه ومناهجه نتيجة التعصب والهوى والانحياز، فقد كان من بين المستشرقين من تحررت نفسه من التعصب الدينى والجنسى والثقافى، وتميزوا بسمو الغاية والقصد وبموضوعية التناول والدراسة، وجدية المسلك، من حيث كانت المعرفة الدقيقة بالفكر الفلسفى العربى والإسلامى وتقييمه ونقده هدفًا أسمى، وإن كان هذا الهدف قد وظف لخدمة أغراض وغايات أخرى معلنة حينًا ومستورة حينًا آخر[3].

ومن الحق القول بأن المستشرقين قد اكتشفوا مجالات واتجاهات وتصورات ونظريات فلسفية لدى أعلام الفلسفة الإسلامية، ذات قيمة فائقة، لم يفطن إليها أصحابها من العرب والمسلمين، أو لم يقدروها حق قدرها أو يعطوها الاهتمام اللائق بها، اللهم إلا فى وقت متأخر، مستعينين بما كتبه المستشرقون عنها، ومن أمثلة ذلك سياسات الخوارج وبواطن الفكر الشيعى، وعقلانية المعتزلة، ووسطية الأشاعرة، وفلسفة الكندى، ونظرية الصدور الفارابية وتصوفه وتصوف الحلاج ومعراجه الصوفى، وإشراقية السهروردى المقتول وطبيعيات ابن سينا ومنطقه،

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٦-٩٧ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧-٩٨ .

(٣) د. محمد حسينى أبو سعده: الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ص ١٦٦ .

ومنهجية الغزالى وفلسفة أبى البركات البغدادى وإخوان الصفا وابن رشد والقصص الرمزى الفلسفى لابن سينا وابن طفيل والسهروردى، وغير ذلك مما اكتظت به خزائن الفكر الفلسفى الإسلامى(١) .

وإلى جانب هذا كشف المستشرقون المنصفون عن مكانة كثير من رجال الفلسفة الإسلامية وإبداعاتهم واعترفوا لهم بما يستحقونه من إجلال وإكبار، وبما كان لهم من إبداع وأصالة سواء من كان من هؤلاء الرجال من المتكلمين، أو من الفلاسفة، أو من الصوفية، أو من المناطقة. ولست أبالغ إذا قلت بأن هذه المادة العلمية الاستشراقية الخاصة بمضمون هذا التراث وبأعلامه، ما زالت وسوف تظل أمداً بعيداً منبعًا لا ينضب ماؤه نغترف منه وسوف تنهل منه أجيال من الباحثين متلاحقة. بل إن هذه المادة قد أسهمت ومازالت تسهم فى تشكيل بعض تصوراتنا وأحكامنا وآرائنا التى نودعها بحوثنا المتعلقة بالفكر الفلسفى الإسلامى وأعلامه، كل منا بحسب قدرته البحثية وثقافته ومحصلته العلمية ومنهجيته الفلسفية.

فليست جميع موضوعات الاستشراق وجميع جهود المستشرقين كان يقصد بها وفى الدرجة الأولى خدمة الاستعمار وتسهيل عمله فى البلاد التى ينزل فيها، صحيح أن بعض الدول الغربية قد أفادت من الجهود الاستشراقية فى التمهيد للاستعمار ورسم الخطط وتحديد الوسائل ووضع السياسات التى تمكن هذه الدول من استعمار البلاد خصوصًا بلاد العالم العربى والإسلامى إلا أن ذلك الاستعمار وإن جاء متأخرًا إلى حد ما لم يمنع الشعوب الشرقية من الإفادة من هذه الجهود، ومعرفتها لذاتها وحضارتها التى لم تكن هذه الشعوب لتحقق هذه المعرفة إلا بفضل الجهود الاستشراقية. يقول د. عاطف العراقى: «إننى أدافع عن المستشرقين دفاعًا لا حد له، ولا أتردد فى أن أقول إن بعض الأحكام التى نجدها عند المستشرقين قد تكون أكثر دقة وعمقًا من الأحكام السطحية والفجة والتى يقوم بها كثير من المؤلفين العرب»(٢) .

(١) المصدر السابق، ص ١٦٦ .

(٢) د. عاطف العراقى : العقل والتنوير، ص ٩٦ .

أضف إلى ذلك اهتمام المستشرقين بالمخطوطات العربية الخاصة بالتراث الفلسفى الإسلامى فقد حظيت باهتمام فائق من جانب المستشرقين، سواء توجه هذا الاهتمام نحو حفظ وصيانة هذه المخطوطات، أو تحقيق وطبع ونشر بعضها، مع مقدمات علمية تلقى الضوء على صاحب المخطوط وموضوعه ومحتواه وتاريخ تصنيفه وغير ذلك، ولم تكن هذه المقدمات تخلو من بعض الآراء والأحكام التى تتعلق بقيمة المخطوطات ومكانة مؤلفه وتاريخ ميلاده ووفاته وما إلى ذلك مما يقدم للقارئ والباحث والدارس معلومات إضافية هو فى أمس الحاجة إليها.

وإلى جانب ذلك اهتم المستشرقون بإصدار دوائر المعارف التى أهمها دائرة المعارف الإسلامية التى لا يمكن لباحث فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى أن يستغنى عنها أو يتجاهلها نظراً لزخم المواد العلمية والفلسفية التى حررها كبار المستشرقين سواء ما يختص من هذه المواد بموضوعات الفلسفة الإسلامية ومصطلحاتها أو ما يتعلق بأعلامها، وإصدار مئات المجلات والدوريات المتنوعة التى تصدر فى لغات مختلفة، وتتضمن أبحاثًا ودراسات عن الشرق فى لغاته وآدابه وعلومه وأديانه ونصيب الفلسفة الإسلامية من هذه الدراسات كبير.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الاستشراق الفلسفى برغم إيجابياته، فقد لعب دوراً خطيراً فى الغرب من ناحية وفى الشرق من ناحية أخرى، أما فى الغرب فقد اسهم المستشرقون بأكبر قدر ممكن فى إعطاء الغربيين صورة قبيحة مشوهة مغلوطة عن الإسلام وعقائده وشرائعه ومصادره الرئيسة القرآن والسنة، كما أعطوها نفس الصورة عن العقلية الدينية والفكر الفلسفى بوجه خاص، وكان ذلك دعمًا وتكريسًا لدعوى تفوق الغرب على الشرق، الذى هو فى نظرهم عالة عليه فى علومه وآدابه وفلسفاته، وأما فى الشرق فقد أثمر الاستشراق عامة وهو الجانب الفلسفى منه خاصة، لدى بعض العرب والمسلمين على اختلاف مستوياتهم العلمية والفكرية والثقافية شعوراً بالدونية يواكبه شعور بالانبهار تجاه الغرب، وغدا هؤلاء ينظرون إلى الغرب على أنه النموذج أو المثال، لكل إبداع وابتكار، من ثم ينبغى علينا فى نظرهم. أن نضع الغرب دائمًا فى وعينا موقع التقدير والتقديس والإيمان بكل ما يقدمه لنا من منتج حضارى، أو ثقافى، أو علمى، أو

فلسفى، أو فنى، وينتج عن هذا، بصفة خاصة، أن بعض مفكرينا المعاصرين اعتبروا فلسفة الاستشراق بما حوته وتضمنته بخصوص فلسفتنا العربية الإسلامية هو الحق الذى لا مراء فيه ولا خلاف عليه.

ومن الحق القول بأن فلسفة الاستشراق بإيجابياتها وسلبياتها كان لها دورها فى تشكيل بعض أنماط ثقافتنا وتوجهاتنا الفكرية، مما استوجب ضرورة دراسة هذه الفلسفة وتقييمها ونقدها لا على أن تكون دراستنا هذه مجرد «رد فعل» دفاعًا عن الذات وتأكيداً للهوية، بل تتجاوز ذلك إلى فهم حقيقة الاستشراق الفلسفى والكشف عن إيجابياته وسلبياته، مستهدفة نقض دعاوى المستشرقين المتعصبين والرد على مطاعنهم ووضعها ثم إبراز حقائق الفكر الفلسفى العربى الإسلامى ومحتواه وإنجازات رجاله الفلسفية والعلمية التى تثبت ما كان لهم من إبداع وأصالة.

موقفنا الواجب من الاستشراق :

لعله قد اتضح لنا كيف أن المجال العام والوحيد الذى تأسست عليه حركة الاستشراق هو الشرق فى علومه ودياناته وآدابه وفلسفاته وفنونه، وكيف ركزت هذه الحركة على الجانب العربى الإسلامى منه وأولته عناية خاصة وكيف كان للفكر الفلسفى العربى مكانة بارزة فى اهتمامات المستشرقين التى تجاوزت حدود طبع وتحقيق وترجمة ونشر ذخائر هذا الفكر وتراثه إلى حيث دراسته وتحليله ونقده وتقييمه، والأهم من ذلك اتضح لنا كيف تحكمت فى هذه الدراسات الاستشراقية توجهات وعوامل مختلفة غلب عليها التعصب بكل صوره وأشكاله فأفرزت أحكامًا خاطئة ورؤى مهترئة ومناهج بينها وبين المنهج العلمى الحق بون شاسع.

ومن هنا فإن علينا نحن المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى القديم والمعاصر واجبًا ملزمًا، يتمثل فى تخصيص جانب من جهودنا العلمية والبحثية لدراسة ما قدمه ومازال يقدمه الغرب من بحوث ودراسات تتناول فكرنا العربى فى مجالاته المختلفة وخاصة مجال الفلسفة، على أن تقوم هذه الدراسة على أصول وضوابط منهجية حتى لا تقع فى التعصب والهوى الذى غرق فى بحره المستشرقون.

كما لا ينبغي أن تقتصر جهودنا هذه على مجرد ترجمة ونشر الفكر الغربى، بل لابد من اعتماد منهج نقدى يتناول هذا الفكر بالشرح والتحليل والنقد والتقييم والتقويم استناداً إلى مصادره الموثوق بها، ومن ثم لا يكون دورنا مقصوراً على التلقى والتأثر والانفعال والمحاكاة لكل ما يقدمه الغرب فى علوم وثقافات وفلسفات، دون انبعاث روح المبادرة التى ننطلق بها إلى المعاصرة والحداثة والإبداع والتأثير من جديد.

ولكن إذا كنا نخطئ المستشرقين فى عدم فهمهم أو استيعابهم «وحيادهم» بالنسبة لنا فإن هذا يثير تساؤلات أخرى هى: ماذا فعل العلماء الشرقيون لدراسة ثقافتهم وتراثهم الطويل العريق ومجتمعاتهم التقليدية؟ وما هى إسهاماتهم فى حركة الاستشراق أو على الأصح فى الدراسات الشرقية التى ظلت لقرون طويلة وقفاً على العلماء الغربيين؟ صحيح أن هناك حركة نقد قوية يقوم بها الآن عدد من العلماء فى مختلف بلاد الشرق تهدف إلى فحص التراث الذى تركه المستشرقون الأوائل، وتقويمه، والرد على الآراء والأفكار التى تصدر عن المستشرقين المعاصرين. صحيح أن هذه الحركة تلقى كثيراً من الضوء على بعض الجوانب الخفية فى التراث الشرقى نفسه، وتوضح بعض النواحى التى لم يستطع العقل الغربى فهمها على حقيقتها، كما أنها تكشف الدوافع والأهداف التى تكمن وراء كثير من الأعمال التى قام بها المستشرقون، ولكنها تبقى بعد هذا كله حركة سلبية إلى حد كبير بالأخص أن الغالبية من علماء الشرق لا يزالون يعتمدون فى كتاباتهم على ما تركه لهم المستشرقون، ويكاد دورهم ينحصر إما فى ترديد الأفكار والآراء والنظريات التى وردت فى أعمال المستشرقين أو نقدها ومحاولة تجريحها دون أن يكون هناك إسهام إيجابى وخلاق إلا فى القليل النادر.

فالأمر الآن بات يتطلب من العلماء فى الشرق أن يتخطوا تلك المرحلة إلى الغوص فى لب المشكلة وهى الدراسة الجادة العميقة، والتغلغل إلى أعماق التراث الشرقى وعرضه والتعريف به.

* * *

الفصل الخامس

مباحث الفلسفة الإسلامية

أولاً: علم الكلام.

ثانيًا: علم أصول الفقه.

ثالثًا: التصوف.

رابعًا: الفلسفة الإسلامية.

خامسًا: المنطق وشروحه.

سادسًا: فلسفة الأخلاق.

سابعًا: فلسفة التاريخ.

ثامنًا: الفلسفة السياسية.

تاسعًا: فلسفة اللغة.

عاشرًا: تاريخ العلوم عند العرب.



مباحث الفلسفة الإسلامية :

تحتوى الفلسفة الإسلامية على مجموعة من الفروع أو المباحث التى يتميز كل منها بمشكلاته الخاصة، ومصطلحاته وحدوده التى تكاد تفصله عن غيره من المجالات الأخرى وتجعل منه علمًا قائمًا بذاته.

والحقيقة إننا لا نجد اتفاقًا بين الدارسين حول تحديد مباحث الفلسفة الإسلامية إذ نجد البعض يحصر تلك المجلات فى علم الكلام والتصوف والفلسفة الخالصة[١]، بينما نجد من يضيف إلى ذلك علم أصول الفقه معتبرًا إياه من مجالات الفلسفة بسبب أن مباحثه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام[٢]، هناك أيضًا من يضيف إلى ذلك جملة من المجالات أمثال فلسفة التاريخ، فلسفة السياسة، فلسفة اللغة، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، وذلك بالإضافة إلى مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية[٣] .

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا التنوع الشديد فى فروع الفلسفة الإسلامية لدى علماء المسلمين لم يشتت اهتمامهم بالموضوع الواحد الذى يتناوله، بل كان الأمر على العكس، إذ كان دافعًا لهم إلى السيطرة عليه والتميز فيه. فابن حزم كتب فى كل من الفقه وأصول الفقه ومقالات الفرق، ومقارنة الأديان، والأخلاق والمنطق والتاريخ والأنساب.. وفى كل مجال من هذه المجالات مازال يعتبر مرجعًا أساسيًا لدى المتخصصين فيه، وابن رشد كان فقيهًا وطبيبًا وفيلسوفًا.

وملاحظة أخرى: هى أن هؤلاء العلماء الموسوعيين لم يشعروا فى أية لحظة بالحدود الفاصلة بين مجالات المعرفة التى تناولوها على النحو الذى نشعر به الآن، ومن ثم فإننا لا نجد لديهم أى أثر من آثار التعارض بل نجد لديهم إحساسًا بالتكامل بين هذه المجالات المتعددة[٤] .

---

(١) د. عاطف العراقى تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ص ٢٤، ٢٥ .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧، وانظر أيضًا د. أحمد فؤاد الاهوانى الفلسفة الإسلامية ص ٣٠ .

(٣) د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٥، وانظر أيضًا حامد طاهر الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ١٨ .

(٤) د. حامد طاهر : الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ١٩ .

أولا : علم الكلام :

علم الكلام علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها . . ويشترط فى الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت فى الكتاب والسنة ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلاً .

فالهدف الأساسى من علم الكلام هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية إزاء أعداء الدين ومعرفة الذات والصفات، وبعث الرسول والفوز بنعيم الآخرة وحقيقة الجنة والنار، فعلماء الكلام هم الذين يتخذون العقل وسيلة لإثبات العقيدة والدفاع عنها بالنظر العقلى، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ فإن الخصم وإن خطأناه لا تخرجه عن علماء الكلام .

وقد اختلفت الآراء حول تسميته بعلم الكلام، ذكر الإيجى أقوالا متباينة حول هذه التسمية وهى :

(١) سمى الكلام لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة .

(٢) أو لأن أبوابه عنونت بالكلام فى كذا ... إلخ .

(٣) أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر فغلب عليه .

(٤) أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم[١] .

ويعتمد الشهرستاني في تفسيره للتسمية على أنه بإزاء المنطق وعلى فكرة أن الكلام في القرآن وخلقه هي أهم مسائله التي كثر فيها الخصام[٢] .

وقد أضاف النسفى[٣] إلى التفاسير الأربعة تفسيرين آخرين هما :

(١) لأن هذا العلم لا يتحقق إلا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

---

(١) الإيجي : المواقف ص١٦ وما بعدها .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص٣٦ .

(٣) النسفي : العقائد النسفية ص٦ .

(٢) نظرًا لقيامه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيرًا فى القلب وتغلغلا، فسمى الكلام مشتقًا من الكلم وهو الجرح، ويرى أيضًا أن سبب التسمية بعلم الكلام لأن أول خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله مخلوق هو أم غير مخلوق فتكلم الناس فيه فسمى هذا النوع من العلم كلامًا واختص به.

ولعلم الكلام أسماء أخرى فقد سمى بالفقه الأكبر والتوحيد والصفات وعلم أصول الدين وعلم النظر والاستدلال.

وقد نشأ علم الكلام نتيجة أسباب منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية كالخلاف حول النصوص الدينية، وكالخلاف السياسى الحادث حول مسألة الإمامة وهو الخلاف الذى أدى إلى ظهور الفرق، وهو إن كان سياسيًا فى منشئه إلا أنه تطور وأصبح متعلقا بالعقائد يقول ابن خلدون «أنه توجد فى القرآن الكريم آيات متشابهة يلتبس معناها على القارئ لذلك نشأ خلاف فى تفاصيل العقائد اكثر مثارها من الآيات المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر واستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام.

وهناك أسباب خارجية ساعدت على نشأة علم الكلام مثل التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة - اليهودية والمسيحية والمذاهب الغنوصية الشرقية - مما يترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه، ومثل حركة الترجمة التى ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ووجود نشاط فكرى امتد أثره إلى علم الكلام أو علم العقائد الإسلامية، وفيما يلى سوف نقف عند كل عامل من العوامل الداخلية والخارجية بشىء من التفصيل:

أولاً: العوامل الداخلية:

الخلاف حول تأويل بعض نصوص الدين:

وردت فى القرآن آيات كثيرة تبين العقائد الإسلامية وأبرزها عقيدة التوحيد إلى جانب احتوائه على ذكر العقائد المخالفة لها وعلى الحجج الداحضة لها فكان ذلك من العوامل الهامة التى أنهضت عقول بعض المسلمين إلى البحث فى العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة.

ومن ناحية أخرى نجد فى القرآن الكريم آيات متعارضة، يتعارض مؤداها ولو ظاهراً كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا (٢٣) إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾(٢)، وهنا يبدو التعارض ولو ظاهرياً بين الآيتين؛ لأن الآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله. والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة فهو حر فيما يختار لنفسه من الكفر والإيمان، وهنا التساؤل كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً ومجبوراً فى آن واحد؟ وهناك من الآيات ما يوحى التشبيه والتجسيم مثل الآيات التى ورد فيها ذكر اليد والوجه والاستواء على العرش، إلى جانب ذلك هناك آيات تدلنا على التنزيه المطلق لله، مثل قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾(٣).

وقد اختلف المسلمون إزاء تلك الآيات الدالة على الصفات فظهرت فرق المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم، وهم غلاة الشيعة أو الروافض.

وفرق أثبتوا الصفات وبالغوا فيها حتى وقعوا فى التشبيه والتجسيم كالحشوية وفرق أخرى كالمعتزلة نفت الصفات تنزيهاً لله ووحدانيته وهناك فرق حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين تلك الفرق، وهى فرقة الأشعرية.

فالنصوص الدينية كانت من العوامل التى دعت إلى ظهور علم الكلام فما من مسئلة من مسائل هذا العلم إلا ونجد لها أصلاً فى القرآن الكريم الذى جاء يدعو العقول إلى النظر والفكر والارتفاع بالإنسان عن التقليد فكان بحق عاملاً أساسياً فى نشأة هذا العلم.

ب) الخلاف السياسى:

إن أبرز مسألة سياسية نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هى مسألة الإمامة أو الخلافة، والمذاهب الإسلامية فى الإمامة تنقسم إلى قسمين: مذاهب تقوم على أساس من القول بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار؛ لأن النبى ﷺ لم ينص على من يخلفه من بعده وترك أمر المسلمين شورى بينهم، كمذاهب الخوارج

(١) سورة الكهف: آية ٢٢ / ٢٣.

(٢) سورة الكهف: آية ٢٩.

(٣) سورة الشورى: آية ١١.

والمرجئة والمعتزلة وأهل السنة، ومذاهب تقوم على أساس من القول بالنص والتعيين أى نص النبى على شخص معين يخلفه من بعده وهى مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم.

وقد حاول كل فريق من الفرق المتنازعة أن يؤيد موقفه بنصوص دينية وهذا يدعو إلى الاجتهاد فى فهم النصوص الدينية ليؤيد موقفه، عندئذ صار لكل حزب سياسى فرق دينيه لها معتقداتها كالشيعة والخوارج ثم عمد أصحاب كل فرقة إلى اصطناع الشعراء والعلماء لتدعيم مواقفهم فصار الأمر متعلقا بالدين ومسائلة الاعتقادية تعلقًا كبيراً.

ثانيًا : العوامل الخارجية :

أ) التقاء الإسلام بديانات وحضارات أخرى :

لا يستطيع أحد أن ينكر أثر التزواج بين الحضارات المختلفة والاقتباس والنقل، وتأثير الثقافات على العقلية الإسلامية المتفتحة والمتسامحة، منذ الفتح الإسلامى تأسست الروابط والعلاقات بين أهل الإسلام وأهل البلاد المفتوحة فسمح الإسلام لأهل البلاد الاحتفاظ بعقائدهم وعلومهم وقوانينهم ولغاتهم شريطة الجزية، من هنا كان التزواج بين العقلية الإسلامية وبين عقلية الأمم المفتوحة أعنى التقاء الإسلام بديانات وحضارات الأمم المفتوحة.

يقول الإمام محمد عبده : «ودخل فى الإسلام من أهل الأديان المعروفة – قبله – ناس لم ينزع من صدورهم تعاليمهم ومعتقداتهم ولا صفت نفوسهم لوثات جاهلية وثنية فكان من الطبيعى أن يوردوا شبهًا على الإسلام فى الخالق والمعاد وحشر الأرواح و القدر وغير ذلك انبرى لهم أناس من العلماء يردون ما أوردوه على الدين من الشبهات ويتعرفون إلى معتقداتهم يقاتلون أهواءهم بسلاح اتخذوه من نوع سلاحهم ويستعملون عقولهم فى إدحاض كل بدعة جامعين فى حجاجهم بين المعقول والمنقول، فكان من ذلك علم جديد فى أواخر السنة الأولى سموه علم الكلام[1].

---

(١) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ص١٥، وانظر أيضًا د. عصمت نصار : اتجاهات فلسفية معاصرة ص٢٠ وما بعدها.

ب) حركة الترجمة :

وكان من الطبيعي أن ينتج عن هذا التزواج الحضاري والالتقاء بين الأديان نشاط فكري قوي وملحوظ، نتج عنه حركة الترجمة وأول ما نقل إلى العربية من التراث الفلسفي هو المنطق، وذلك راجع إلى حاجة المسلمين الملحة إليه، فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون في التسلح به ضد خصومهم من أهل الديانات الأخرى ممن كانت لهم دراية بالمنطق والفلسفة اليونانية .

والحق أن الترجمة ساعدت على بروز الاتجاه العقلي بوضوح في الفكر الإسلامي وكان عصر الترجمة القوة الدافعة للمذهب العقلي، وذلك أنه ربط العربية بالمجرى العام للفكر الإنساني، ومن هنا نشأ التفاعل بين الفكر العربي والفكر الدخيل، والتفاعل مادة نضج الفكر وبناء الشخصية القوية المستقلة التي تأبى الإذعان لغير منطق العقل .

ولم يزل علم الكلام على أيدي أولئك المتكلمين يقترب من الفلسفة شيئًا فشيئًا حتى اختلطت مباحثهما، وهكذا ازدهر علم الكلام وظهر في صورته الفلسفية عند المسلمين دالاً على أصالتهم الفكرية إلى الحد الذي جعل رينان – أحد المستشرقين الذين أنكروا وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح – يقول : «أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتمس عند فرق المتكلمين وفي علم الكلام بنوع خاص»[١] .

وهكذا وجدنا أنفسنا أمام فكر إسلامي خالص ممثلاً في علم الكلام فرضته الضرورة وأوجدته ظروف العصر في بيئة إسلامية خالصة؛ ولغرض إسلامي خالص دفاعًا عن عقيدة التوحيد .

الفرق الإسلامية :

الخوارج :

ظهر الخوارج في عهد الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في عام ٣٧هـ حيث اعترضوا على قبوله التحكيم مع أنهم هم الذين أكرهوا عليًا رضي الله عنه على قبوله عندما رفع أصحاب معاوية المصاحف وقالوا : لا حكم إلا الله .

ويرى الشهرستاني أن الخارجي : هو كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت

---

(١) التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٢٨ .

الجماعة عليه، وابن كثير يصف الثائرين على عثمان – رضى الله عنه – بالخوارج غير مرة أثناء تعرضه للفتنة وملابستها[1] مما يدلنا على أن تسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام إمامة علي – رضى الله عنه – لا يمنع أن يكون وجود الجماعة نفسه سابقًا على البيعة له قبيل قتل عثمان – رضى الله عنه – أو عند قتله، أى أنهم جماعة وجدت منذ الفتنة فى أيام عثمان، وانضموا لمعسكر على، ولكنهم أذاقوه – رضى الله عنه – من نفس الكأس خروجًا سياسياً وحكمًا اعتقاديًا.

ولقد قاتلهم علي – رضى الله عنه – رافضًا دعوتهم، ودعاواهم وتكفيرهم إياه قاتلهم جميعًا فلم يفلت منهم غير تسعة أنفس صار منهم رجلان إلى سجستان ورجلان إلى اليمن ورجلان إلى عمان ورجلان إلى ناحية الجزيرة ورجل صار إلى تل موزون باليمن، وظهرت بدع الخوارج فى هذه المواضع، وخرج من بعد هؤلاء جماعة كانوا على رأيهم ولقد أخرج علي إلى كل من هؤلاء بجماعته جيشًا ثم قتل علي – رضى الله عنه – فى شهر رمضان ٣٨هـ.

٢) المرجئة :

فرقة من الفرق الإسلامية، سميت بالمرجئة نسبة إلى الأرجاء، وللإرجاء معانى أربعة ذكرها الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل: الإرجاء بمعنى التأخير فيجوز أن يكون إطلاق اسم المرجئة على هذه الفرقة راجعًا إلى أنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد أو بمعنى إعطاء الرجاء؛ وذلك لأنهم كانوا يبعثون الرجاء فى الناس بقولهم : لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، أو لأنهم أرجأوا حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، أو لأنهم نسبوا إلى الإرجاء بمعنى التأخير أى تأخير علي – رضى الله عنه – عن الدرجة الأولى إلى الدرجة الرابعة (فى ترتيب الخلفاء) .

ولعل الرأى الذى شاع أكثر من غيره هو أنهم سموا مرجئة لأنهم أرجأوا حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار بل يرجأ حكمه إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

ويبدو أن الدافع إلى ذلك الرأى كان سياسيًا، فإن ظروف نشأة الفرقة نفسها كانت سياسية، فهى قد ظهرت أثناء وبعد الحرب الأهلية بين الشيعة والخوارج

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨ .

والأمويين، وأراد أصحاب هذه الفرقة أن يظهروا حيادهم فبرروا هذا الحياد بقولهم: أن الفرق المتنازعة حتى لو كان بين أصحابها من هو مرتكب للكبائر، فإن أمرهم يرجأ إلى يوم القيامة، ولا يصح تكفيرهم ارتكاب الكبائر لأن صاحب الكبيرة ربما يتوب قبل موته وعندئذ يبدل الله سيئاته حسنات، أو لا يتوب فيعذب فالأمر متروك بإرادة الله.

وقد تحقق للمرجئة وفقًا لمبادئهم الكثيرة نتيجة لموقفهم من الأمويين لم يتعرض لهم الخلفاء الامويون، وتحقق لهم بذلك نوع من السكينة أو الرضا في مجال السياسة، كما لم تصطدم بالشيعة والخوارج؛ لأنهم لم يتعرضوا للحكم على هاتين الفرقتين بالكفر أو الايمان بل أرجأوا الحكم عليهما إلى يوم القيامة.

ويظهر لنا من ذلك أن المرجئة قد حافظت على وحدة الجماعة الإسلامية بعدم إجازتها الخروج عليه بسبب الجهل أو الضلال أو الكفر، فلا يحق للامة إقالة الحكام أو الخروج عليهم؛ ولذلك تجب السمع والطاعة للائمة وإرجاء الحكم إلى الله يوم القيامة فلا اختلال لأحوال المسلمين ولا انتكاس لأمور الدين.

٣) المعتزلة:

من أشهر الفرق الإسلامية، كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام وفي تطور مباحثه، وقد حكم أصحابها العقل، فجاء تفكيرهم حرًا بعيدًا عن التقليد وقد اختلفت الآراء، وتعددت الاتجاهات حول مفهوم الاعتزال فمنهم من يرى أن التسمية ترتبط بالظروف السياسية، ومنهم من يرى أنها ترتبط بلون من ألوان الزهد والعبادة والتقشف والعزوف عن الحياة الدنيا، وآخرون يؤكدون أنها تتعلق بموقف ديني له أبعاد سياسية وبقضية جدلية أثيرت في مجلس الحسن البصري. فهل كان الأساس الواقع وراء الاعتزال سياسي أو ديني أو زهدي؟.

يرى البعض أن بذور هذه الفرقة كانت سياسية، وأن المعتزلة نشأت أول ما نشأت من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الإمامة فيروى النوبختي في «فرق الشيعة» قائلا: من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن سلمة الأنصاري، وزيد بن حارثة، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به فسموا

المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه، والأحنف بن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم[1] .

وهناك نص آخر يوضح لنا النشأة السياسية لتلك الفرقة وهو ما يذكره الملطى قائلا: والطائفة السادسة من مخالفى أهل القبلة هم المعتزلة وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام والمعروفون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون على مناظرة الخصوم وهم عشرة فرق يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه وعليه يقولون وبه يتعادون (لعله يقصد هنا قولهم بالقدر) وإنما اختلفوا فى الفروع وهم يسموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن على رضي الله عنه معاوية، وسلم إليه الأمر واعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة[2] .

يستفاد من هذا النص أن السبب فى نشأة المعتزلة هو عدم موافقتهم الحسن بن علي تسليم الخلافة إلى معاوية، فرأوا الاعتزال عنه وعن باقى المسلمين والانقطاع إلى العلم والعبادة، فاتخذوا بذلك موقفًا سياسيًا يتسم بالسلبية كما يستفاد كذلك من هذا النص أن المعتزلة قد انتموا إلى معسكر علي بن أبى طالب – رضى الله عنه – وذريته ثم اعتزلوا هذا المعسكر.

ومعنى هذا أنهم كانوا ينتمون فى بادئ الأمر إلى الشيعة، ولعل ما يؤكد سبق انتمائهم إلى الشيعة قبل ظهورهم كفرقة مستقلة ما يذكر بعض مؤرخى العقائد من أن واصل بن عطاء (٨٠هـ – ١٣١هـ) وهو مؤسس فرقة المعتزلة قد أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله محمد بن الحنفية، ومحمد بن الحنفية وهو ابن علي بن أبى طالب وإليه تنسب فرقة الكيسائية من الشيعة، كما تتلمذ زيد بن علي بن الحسن مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة على واصل بن عطاء فصار الزيدية كلهم معتزلة فى العقائد[3] .

---

(١) النوبختى : فرق الشيعة،ص ٤ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص ٤ .

(٣) د. التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٤٦ .

كما يذكر لنا د. النشار ذلك الرأى فيقول : أن السبب فى أنهم اعتزلوا أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية فأصابتهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله فابتعدوا عن الحياة السياسية ولجأوا إلى العبادة أنهم كانوا يمثلون روح المجتمع الإسلامى فى موقف سلبى »[1] .

كذلك يذكر نلينو هذا الرأى فيقول : « يذكر أبو الفداء فى أخباره بسنة ٣٥هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة على، ولأنهم ليسوا من شيعة عثمان، ويضيف إلى ذلك قوله : وسموا هؤلاء – المعتزلة لاعتزالهم بيعة على[2] .

ولعل ذلك ما دفع أحمد أمين إلى القول : إنا بالرجوع إلى كثير من كتب التاريخ[3] نرى أن كلمة اعتزال ومعتزلة واعتزال استعملت كثيراً فى صدر الإسلام فى معنى خاص، وهو أن يرى فئتين متقاتلتين أو متنازعتين ثم هو لا يقتنع برأى إحداهما ولا يريد أن يدخل فى القتال والنزاع بينهما لأنه لم يكن له رأى، أو رأى أن كليهما غير محق، ومن ذلك ما نراه من إطلاق المؤرخين هذه الكلمة كثيراً على الطائفة التى لم تشترك فى القتال بين على وعائشة فى حرب الجمل وعلى الذين لم يدخلوا فى النزاع بين على ومعاوية[4] .

أما الرأى الثانى الذى يربط بين الاعتزال وبين مسلك الزهد والعبادة والتقشف والعزوف عن الحياة الدنيا، فإن هذا الرأى لم يسانده الكثير من المؤرخين، يقول جولد تسيهر: «أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد، وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين زهادا معتزلين، ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية فاتخذت شيئًا فشيئًا موقف المعارضة بإزاء المعتقدات الدينية السائدة » .

أما الرأى الثالث الذى يرد الاعتزال إلى موقف دينى، وهو موقف لا يخلو من

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢١٥ .

(٢) نلينو: بحوث فى المعتزلة من التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ص ١٨٥ .

(٣) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٢١١ .

(٤) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك جـ٤ ص ٤٨٢ وايضاً ابن كثير البداية والنهاية جـ٧ ص ٤٦٨ .

بعد سياسى، وقد صوره لنا الشهرستانى قائلاً: دخل واحد على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوراج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى هذا اعتقادا؟ فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة»(١).

ومع ذيوع هذه الواقعة فى تفسير نشأة المعتزلة فإن الابحاث والدراسات المختلفة لا تجد فيها مسوغًا مقبولاً أو مبررًا كافيًا لما يريده خصوم المعتزلة وأكثرهم أشاعرة من تصوير الاعتزال بمعنى الانشقاق على أهل السنة والجماعة، فمع أن القصة لا تشير إلى رأى الحسن البصرى حين تطاول تلميذه واصل فسبقه إلى أبداء رأيه، فإن رأى الحسن البصرى فى هذه المشكلة التى كثر فيها الكلام فى ذلك الزمان كان معروفًا وهو أن صاحب الكبيرة فاسق منافق، وهو رأى من العسير أن نعتبره معبرًا عن رأى الجماعة بعد استبعاد الخوارج والمرجئة فقد سفهه البغدادى فيما بعد لأن المنافق شر من الكافر ولا يبطن صاحب الكبيرة الكفر الذى يبطنه الكافرون ثم لا يعد الخروج على رأيه بدعة يعد المعتزلة من أجلها منشقين(٢).

ومما يؤيد ذلك ما ذهب إليه ابن المرتضى من أن المعتزلة هم الذين اطلقوا على انفسهم هذا الاسم لا غيرهم، وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه(٣). وفى الصدر الأول من الإسلام وإذا كانوا قد خالفوا شيئًا فإنما الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها.

---

(١) نلينو: بحوث فى المعتزلة ص ١٨٥ .

(٢) البغدادى ، الفرق بين الفرق، ص ٩٨ .

(٣) المقصود بالمجمع عليه: هو أن صاحب الكبيرة فاسق، إذ تتفق على ذلك فرق المسلمين جميعًا.

والملطى يقول أيضاً : وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي – رضي الله عنه – معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة ».

وإذا أردت أن أعقب على الاتجاهات الثلاث، فأنني أرى أن الاتجاه الثاني وهو الاتجاه الخاص بالزهد والتقشف والعزوف عن الدنيا هو تفسير بعيد عن الاعتزال بل هو قول لا يستند إلى دليل وبعيد كل البعد عن الصحة، فهناك فرق وفرق كبير بين التصوف والاعتزال إذ المتصوفة مثبتون للصفات، ولا يقولون بحرية الإرادة الإنسانية ومثبتون للرؤية فى الدنيا والآخرة والمعلوم ان الاعتزال على نقيض ذلك.

أما الاتجاه الأول والثالث فلا خلاف بينهما، فالموقف السياسى ينطوى على موقف الدين والعكس صحيح أى أن الموقف الدينى ينطوى على موقف سياسى، وبالتالى فلا فصل بين الاتجاهين فكل منهما مكمل للآخر، ويؤيد ذلك أن الخلاف بين واصل وأستاذه الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة مهما بدا فى طابع دينى فهو ذو أصل سياسى، وذلك أن الناس فى ذلك العصر وما قبله كانوا قد اشتغلوا بالصراع السياسى حول الإمامة، ومحاولة معرفة أى فرقة من الفرق المتنازعة على صواب وأيضاً على خطأ خصوصاً وأن هذه الفرق كالخوارج والشيعة، والأمويين كان يكفر بعضها البعض الآخر أو يفسقه أو يلعنه فبدت الحاجة إلى النظر فى أمر مرتكب الكبيرة، وتحديد موقفه من الإيمان، فتعارض فيه الآراء، واشتدت حوله المجادلات، فواصل بن عطاء حين أراد أن يجد حلاً لهذه المشكلة مخالفاً لرأى الخوارج الذين قالوا : أن مرتكب الكبيرة كافر، وهل المرجئة الذين قالوا: أنه لا يكفر فأراد التوسط فى الأمر بقوله: هو فى منزلة بين المنزلتين بين منزلة الإيمان، ومنزلة الكفر فصار بذلك اصلاً من اصول المعتزلة خالفوا به الخوارج والمرجئة وأهل السنة، وأصبح مميزاً لهم(١).

ولعل فيما يذكره البغدادى من ارتباط رأى واصل فى المنزلة بين المنزلتين بحركة

---

(١) التفتازانى: علم الكلام، ص ٤٧–٤٨.

الخوارج السياسية فى البصرة موطن واصل ما ينهض دليلاً على صدق ما نقول: يقول البغدادى: فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الامة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان »[1].

ومهما يكن من شيء فإن نشأة المعتزلة لم تكن مستقلة عن الصراع السياسى الذى كان قائمًا فى العصر الأموى، ولا بمعزل عن الآراء السياسية التى أبديت خلاله من جانب الشيعة والأمويين والخوارج والمرجئة وأهل السنة، وأن هذا الصراع السياسى كان مستنداً على الدين وغير بعيد عنه.

والملاحظ أن نشأة المعتزلة كانت بالبصرة، ثم لم تلبث أن اتسع نطاق مدرستهم وظهرت لهم مدرسة أخرى فى بغداد، وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير[2].

ألقاب المعتزلة:

لقب المعتزلة بألقاب كثيرة، ارتبطت معظمها بالأصول الخمسة التى قالوا بها، يقول د. النشار: «وقد سمى المعتزلة بهذه الأصول، فيقال لهم: أهل العدل والتوحيد، الموحدة، والعدليون، وأهل الوعد والوعيد، والمنزلية، والوعيدية، والمعتزلة أى اعتزال الفاسق للمؤمن والكافر فهو فى منزلة بين المنزلتين، أما عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد قيل لهم أيضًا أهل الحق»[3].

ومن أهم وأشهر هذه الألقاب هى:

١) أهل العدل والتوحيد:

يفضل المعتزلة أن يلقبوا أنفسهم بهذا اللقب حيث العدل والتوحيد من أصولهم الخمسة، فالتوحيد أول الأصول والعدل ثانيها، كما أن اغلب نظرياتهم

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ٩٨ .

(٢) من رجال مدرسة البصرة واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبى الهزيل العلاف، والجبائى وابنه أبو هاشم، ومن رجال مدرسة بغداد بشر بن المعتمر، والخياط، والكعبى.

(٣) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٤١٦ .

فضلاً عن أن الأصول الثلاثة الأخيرة لازمة عنه »، يقول زهدى جاد الله: « كثيرة هى أسماء المعتزلة، ولكن أشهرها أهل العدل والتوحيد وأهل الاعتزال والأول أطلقوه على أنفسهم ورضوا به اسمًا لهم والثانى فرض عليهم ولزمهم فاضطروا بقوله وراحوا يدافعون عنه ويثبتون فضله »[١] .

٢) القدرية :

أطلق لقب « القدرية » على المعتزلة لأنهم يقولون بحرية الإرادة، بمعنى انتساب الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته واختياره، فللعبد قدرة إيجاد الفعل مستقلة عن الله تعالى، إذ نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه .

وترفض المعتزلة هذه التسمية التى أطلقت عليهم، ويرون أن مخالفيهم أحق وأولى بتسمية القدرية، إذ يجعلون الأشياء جارية بقدر الله، ومثبت الشىء أحق بالنسبة إليه من نافيه، ويجيبهم المثبتون بأن مثبت الشىء لنفسه أولى بالنسبة إليه مما نفاه عن نفسه .

ويبدو أن نفور كل فريق من أن يلقب بهذا اللقب راجع إلى اعتقاد كل منهم بالحديث الشريف « القدرية مجوس هذه الامة »[٢]، والمعروف أن المجوس اثبتوا إلهين: النور والظلمة[٣]، والقائلون بالقدر من المعتزلة قد أثبتوا فاعلين الله تعالى تعالى والإنسان لقولهم بحرية الإرادة الإنسانية، ومعلوم أن لفظ « القدرية » قد أطلق أصلاً على رواد القول بحرية الإرادة الإنسانية من المتكلمين أمثال معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وقد تبنى هذا القول المعتزلة من بعدهم، لذلك حاول خصومهم لصق التسمية بهم[٤] .

٣) الجهمية :

يبدو أن الامام أحمد بن حنبل هو أول من أطلق عليهم هذه التسمية، وذلك فى كتابه « الرد على الزنادقة والجهمية »، وسبب هذه التسمية راجع إلى موافقة المعتزلة للجهمية فى القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام .

---

(١) زهدى جاد الله : المعتزلة ص ٣٥ .

(٢) أخرجه أبو داود فى سننه (كتاب السنة، باب فى القدر) المسند ٢ / ٨٦ .

(٣) ومن الالفاظ أيضاً المثنوية لقولهم ان الخير من عند الله والشر من العبد، المقريزى الخطط جـ٤ ص ١٦٩ .

(٤) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٥ .

وترفض المعتزلة هذه التسمية أيضًا، فتلقيبهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم الجهمية فى تلك المسائل، على أن المعتزلة لا يعدون الجهم من رجالهم ولا طبقاتهم لاختلافهم عنه فى مسائل جوهرية منها أن الجهم كان جبريا والمعتزلة قدرية، والإيمان لديه اعتقاد فى القلب فقط أما عند المعتزلة فهو اعتقاد وقول وعمل أى ما وقر فى القلب، ونطق به اللسان وصدقه العمل. فيقول الخياط: «وما اضافه صاحب الكتاب ابن الراوندى لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن وللجهم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم»(١).

٤) المعطلة:

وسموا أيضًا بالمعطلة لتنزيههم الله عن صفات المحدثين تنزيهًا ينطوى على كثير من الصفات السلبية، إلى حد التعطيل فى رأى خصومهم، يقول د. أحمد صبحى: «أما خصومهم فقد نبذوهم بعدة ألقاب منها المعطلة لتنزيههم الله عن صفات المحدثين تنزيهًا ينطوى على كثير من الصفات السلبية إلى حد التعطيل فى رأى الخصوم»(٢).

٤) أهل السنة والجماعة:

تطلق تسمية «أهل السنة والجماعة» على كل ما يلتزم السنة، وهى طريقة النبى ﷺ، ويتبع الجماعة وهم الصحابة بل ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة، وما مضى عليه الجماعة، وقد سمى أهل السنة أحيانًا باسم السلف(٣) لاتباعهم طريق السلف فى العقائد وذلك منذ وقت مبكر فى تاريخ الإسلام.

وأهل السنة والجماعة ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة ولكنهم جماعة المسلمين كلها، التى ترسمت سنة النبى ﷺ وطريقة أصحابه فى العقائد؛ لذلك

---

(١) الخياط: الانتصار ص١٢٦ .

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ص١١٥ .

(٣) اتخذت هذه التسمية بعد ذلك مدلولاً خاصًا، فهى قد لزمت ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ومن تبعه فى آرائه وهم السلف المتاخرون وقد أرادوا الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية ولهذا الاتجاه السالف انصار فى العالم الإسلامى حتى يومنا هذا انظر د. التفتازانى علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٣٦ .

فقد أطلق هذا الاسم على طوائف مختلفة من أهل الرأى وأهل الحديث والقراء والمحدثين والمتكلمين فدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعي وأبى حنيفة وابن حنبل،بل والصوفية كذلك مما ترسموا خطى أهل السنة والجماعة فى عقائدهم، ويلخص البغدادى ما يعم أهل السنة والجماعة من العقائد قائلاً : أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم وتوحيد صانعه، وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفى التشبيه عنه، ونبوة محمد ﷺ ورسالته إلى الكافة وبتأييد شريعته، وبيان كل ما جاء به حق، وأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة إليها، فكل من أمر بذلك كله، ولم يشبه ببدعة تؤدى إلى الكفر، فهو السنى الموحد(١).

والمذهب الأشعرى مذهب لأهل السنة والجماعة، إذ من المعروف مدى انحياز الأشعرى إلى طائفة السلف، وأنه أيد مقالتهم بمناهج كلامية، بحيث أصبح كل ما فعله الأشعرى هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعة صياغة كلامية، ودلل عليها بالبراهين العقلية وإن كان قد سبقه إلى ذلك اخرون كالكلابى والقابسي والمحاسبى فالمذهب الأشعرى إذن ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة فى صورة عقلية منهجية(٢).

٥) الشيعة :

الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، وفى عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم اتباع على وبنيه، يقول الشهرستانى : «الشيعة هم الذين شايعوا عليًا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصاية إما جليًا وإما خفيًا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده».

لم يتفق الباحثون على نقطة البدء التاريخية للتشيع مثلما اتفقوا بالنسبة لسائر الفرق بالخوارج والمعتزلة والأشاعرة مثلاً على أن الاختلاف فى تحديد زمن التشيع بينهم لا يجعل وجهات نظرهم متعارضة، إذ كانت بذور التشيع كامنة عقب وفاة

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص١٨٩ .

(٢) انظر كتابنا: دراسات في علم الكلام ص٦٧ .

النبى ﷺ فى أولئك الذين يرون عليًا أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة إذ كان لأهل البيت فريق يعترف سرًا بحقوقهم حتى فى عهد الخلفاء الثلاثة الاولين، ولكن هذا الفريق لم يكن يجاهر بالخصام وبعد عصر الخلفاء صار يعارض كل من حكم من غير أبناء علي.

أما الشيعة أنفسهم فيذهبون إلى القول بأن أول من وضع بذرة التشيع فى حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية، يعنون أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنبًا إلى جنب، وسواء بسواء ويستدلون على ذلك بشواهد نقلية مؤداها أن النبى ﷺ كرر ذكر شيعة علي، ونوه عنهم بأنهم هم الآمنون يوم القيامة وهم الفائزون والراضون والمرضون، منها مثلاً قول النبى ﷺ: «يا علي أنت وأصحابك فى الجنة»، ويذهبون إلى القول بأن عدد ليس بالقليل اختصوا فى حياة النبى بعلي ولازموه وجعلوه إمامًا كمبلغ عن الرسول وشارح ومفسر لتعاليم وأسرار حكمه وأحكامه وصاروا يعرفون بأنهم شيعة علي كعلم خاص بهم.

والسؤال الآن حول حكم الشيعة على الصحابة الآخرين الذين لم يكونوا من شيعة علي بالمعنى المشار إليه، يجيب السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء على هذا السؤال بقوله : لا أقول أن الآخرين من الصحابة وهم الأكثر الذين يتسموا بتلك السمة (أى سمة التشيع) قد خالفوا النبى، ولم يأخذوا بإرشاده كلا ومعاذ الله أن يظن بهم ذلك وهم خيرة من على وجه الأرض يومئذ ، ولكن لعل تلك الكلمات (بعض أحاديث النبى الخاصة بعلي) لم يسمعها كلهم، ومن سمع بعضها لم يلتفت إلى المقصود منها، وصحابة النبى الكرام أسمى من أن تخلق إلى أوج مقامهم بغاث الأوهام(١) .

ثم يعلل السيد محمد حسين عدم مبايعة علي إلى صغر سنه أو إلى أن قريش كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة لبنى هاشم، أو لأسباب أخرى المهم أن عليًا امتنع عن البيعة أولاً ثم أشهر مبايعته لأبى بكر لأنه رأى أن تخلفه يوجب فتقًا فى الإسلام لا يرتق، وكسرًا لا يجبر ثم رأى بعد ذلك أن الخليفة الأول والثانى قد

(١) السيد محمد حسين كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ص ١٠٩ / ١١٣ .

بذلا أقصى الجهد فى نشر كلمة التوحيد وتجهيز الجنود، وتوسيع الفتوح ولم يستأثر أو لم يستبد، فبايع وسالم وأغض عما يراه حقًا له محافظة على الإسلام أن تتصدع وحدته وتتفرق كلمته، ولم يكن للشيعة والتشيع وقتئذ مجال للظهور؛ لأن الإسلام كان يجرى على مناهجه القويمة(١).

ولما استتب الأمر لمعاوية وانقضى دور الخلفاء الراشدين سار معاوية بضد سيرة من تقدموا من الخلفاء، وعندئذ لم يزل التشيع لعلي وأولاده باضطهاد الأمويين ينمو ويسري فى الأمة الإسلامية وزاد من قوة اشتعاله استشهاد الحسين، وهنا يقول السيد محمد حسين كاشف الغطاء كل ذلك كان بطبيعة الحال مما يزيد التشيع شيوعًا وانتشارًا، ويجعل لعلي وأولاده المكانة العظمى فى النفس، ويغرس المحبة فى القلوب والمظلومية كما يعلم كل أحد لها أعظم المدخلية(٢).

ويرى أستاذنا د. التفتازانى: «أن الشيعة لم تظهر - كفرقة فى الجماعة الإسلامية إلا فى أواخر حياة علي نتيجة مناداة الأمويين والخوارج له أما قبل ذلك فكانت محبة علي وآل بيته ومن يؤازرهم، حظًا مشتركًا بين غالبية المسلمين - وذلك إذا استثنينا أولئك الذين ناصبوه العداء لأسباب سياسية أو مطامع فردية، وهم قلة إلى الآن لا تزال محبة علي وآل البيت النبوى الكريم من كمال الدين فى رأى أهل السنة بل وفى رأى كل مسلم متفهم لدينه وأحكامه.

كما أن الاضطهاد لأهل البيت وشيعتهم فى العصر الأموى كان سببًا فى عطف المسلمين على أهل البيت، وفى انتشار حركة التشيع لهم، ثم فى سرية الحركة الشيعية بعد ذلك نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم وحاربوهم حربًا ظالمة لاهوادة فيها(٣).

وليس بين الشيعة من ينكر السنة - كما يذهب البعض - بل هم يقرون بالسنة التى حملها أهل البيت ومما يدل على اعتدادهم بها أنهم كتبوا الكثير فيها وفيما يتعلق بها وأنهم وضعوا أحاديث كثيرة وأذاعوها فالشيعة يقبلون الأحاديث التى رواها أهل السنة، والتى تؤيد الشيعة أو على الأقل لا تعارض مذاهبهم كما أننا

(١) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص ١٣٥.

(٢) نفس المصدر السابق ص١١٨.

(٣) د. التفتازانى: علم الكلام ص ٧٦-٧٧.

نستطيع معرفة شأن السنة عندهم من أن كثيراً من قول علي فى القرآن والسنة يؤخذ مما رواه الشيعة عن علي فاحترام السنة من مستلزمات مذهب أهل السنة والشيعة على السواء(١) .

كما أن من الآراء التى نود مناقشتها القول بأن منشأ التشيع يرجع إلى مذاهب الفرس(٢) وتأثيرها فى الإسلام فحركة التشيع نشأت على تربة عربية خالصة – وأن أصولها عربية فى صميمها فالأصول النظرية الإمامية لديهم بما تتضمنه من النظر إلى الدولة نظراً دينياً لا دنيوياً ومن القول بالمهدى ونحوه يمكن أن نرده إلى الأثر اليهودى والمسيحى بل أن ما ذهب إليه الشيعة من تأليه علي كان أول من أتى به عبد الله بن سبأ قبل تأثير المذاهب الآرية أى ما قبل تأثره بما هو موروث عند الفرس من تأليه الملوك فيما بعد، وكذلك أيضاً التجسيم عند الشيعة يرجع بعضه إلى أصل عربى؛ معنى ذلك أن الأصول الأولى للتشيع لا ترجع إلى أثر أجنبى بل هى عربية فى صميمها.

وفرق الشيعة كثيرة تزيد على العشرين أهمها وأبقاها إلى اليوم ثلاث فرق: الزيدية والاثنا عشرية والإسماعيلية.

١) الاثنا عشرية:

طائفة شيعية ساقت الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم، ثم إلى على الرضا، ثم إلى محمد الجواد، ثم إلى على الهادى، ثم إلى الحسن العسكرى، ثم إلى محمد بن الحسن العسكرى الإمام الثانى عشر الذى اختفى ولازال فى غيبته وسيعود ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً.

فالاثنا عشرية من الشيعة هم القائلون بإمامة اثنى عشر إماماً لهم صفة الإمامة الحقة، نص عليهم ﷺ جميعاً بأسمائهم، ثم نص المتقدم منهم على من بعده، على النحو الآتى:

١) أبو الحسن علي بن أبى طالب (المرتضى) المتولد سنة ٢٣ قبل الهجرة والمقتول سنة ٤٠ هـ بعدها.

---

(١) د. التفتازانى: علم الكلام ص ٧٦-٧٧.

(٢) د. زينب رضوان: حركات المعارضة فى الإسلام ص ٦٥ وما بعدها.

٢) أبو محمد الحسن بن علي « الزكى » (٢ هـ - ٥٠ هـ) .

٣) أبو عبد الله الحسين بن على سيد الشهداء (٣ هـ - ٦١هـ) .

٤) أبو محمد على بن الحسين زين العابدين (٣٨هـ - ٩٥هـ) .

٥) أبو جعفر محمد بن على الباقر (٥٧هـ -١١٤هـ) .

٦) أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (٨٣هـ - ١٤٨هـ) .

٧) أبو إبراهيم موسى بن جعفر الكاظم (١٢٨هـ - ١٨٣هـ) .

٨) أبو الحسن على بن موسى الرضا (٢٤٨هـ - ٢٠٣هـ) .

٩) أبو جعفر محمد بن على الجواد (١٩٥هـ - ٢٢٠هـ) .

١٠) أبو الحسن على بن محمد الهادى (٢١٢هـ -٢٥٤هـ) .

١١) أبو محمد الحسن بن على العسكرى (٢٣٢هـ - ٢٦٠هـ) .

١٢) أبو القاسم محمد بن الحسن المهدى (٢٥٦هـ - ٠٠٠) .

إذ لابد أن يكون فى كل عصر إمام هاد يخلف النبى فى وظائف من هداية البشر . . وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة فى النشأتين وللإمام ما للنبى من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم والمصالح ، وإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والعدوان من بينهم الذين ورثوا وقال بعضهم بتأليه بعض الأئمة كالدروز بل إن الأثنا عشرية يكفرون هؤلاء المؤلهين للأئمة ويبرأون منهم .

٢) الإسماعيلية :

فرقة من فرق الشيعة تنتمى إلى إسماعيل بن جعفر الصادق أحد الأئمة آل البيت ، ويذكر الشهرستانى ما نصه : والإسماعيلية الواقفة قالوا : أن الإمام بعد جعفر إسماعيل نصاً عليه باتفاق من أولاده ، إلا أنهم اختلفوا فى موته فى حال أبيه ، فمنهم من قال : لم يمت إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بنى العباس وأنه عقد محضراً وأشهد عليه عامل المنصور بالمدينة ومنهم من قال : موته صحيح ، وأما مذهب هذه الفرقة الوقوف على إسماعيل بن جعفر ، أو محمد بن إسماعيل ،

والإسماعيلية المشهورة من الفرق منهم هم الباطنية التعليمية الذين لهم مقالة مفردة يفهم من نص الشهرستانى أن الصادق أوصى بالإمامة أول الأمر لابنه إسماعيل – الذى مات فى حياة أبيه – ثم لابنه الكاظم من بعد، فتمسك الموالون لإسماعيل بإمامته بعد الصادق، وقالوا : إن الامامة لا ترجع القهقرى وأنها لابد أن نستمر فى أعقاب إسماعيل، وجعلوا الإمامة بعده لمحمد بن إسماعيل الإمام المتمم للسبعة الأئمة الأول، وقد تسلسلت الإمامة فى أبنائه الأئمة المستورين خوف العدوان بينما دعاتهم وحججهم ظاهرون فى البلدان، حتى انتشرت دعوتهم فى المغرب (٢٩٦هـ) – واتخذتها الدولة الفاطمية أساس لها.

وقد أخذت الدعوة الإسماعيلية على مر العصور صوراً واشكالاً مختلفة وانتشرت فى أقطار إسلامية عدة، ويقف من معتنقيها فى عصرنا طائفتان الأولى: الإسماعيلية المعروفة بالدعوة الحديثة فى الهند، والثانية: الدعوة المعروفة بالطيبة نسبة إلى الطيب بن الامر فى الهند أيضاً ورئيسها سلطان بوهر الحالى.

والإسماعيلية من الفرق الشيعية التى تأثرت بالفلسفة اليونانية إلى جانب أنهم تأثروا بفلسفات الهنود والفرس وبالفلسفات الروحانية التى تجعل للكواكب والحروف والاعداد والاسماء تأثيرات على العالم الأرضى، فكتبهم مملؤة بمثل هذه الفلسفات التى يمزجونها بالعقائد مزجًا غريبًا فابتعدوا بذلك عن روح الإسلام، وحكم كثيرون بخروجهم عن الإسلام، وقد ذكر الشهرستانى عن تأثير الإسماعيلية بالفلسفة ما نصه : « ثم إن الباطنية القديمة (الإسماعيلية) قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج »[١].

وقد عرف الإسماعيلية بأسماء كثيرة فبالعراق كانوا يسمون الباطنية[٢] والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والماجدة، إلا أنهم هم أنفسهم كانوا يسمون أنفسهم إسماعيلية؛ ليتميزوا بذلك عن سائر فرق الشيعة.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ١، ص ١٩٢–١٩٣ .

(٢) يقول الشهرستانى فى أن اللقب لزمهم لحكمهم بأن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تاويل جـ١ ص ١٩٢

٣) الزيدية:

أحد فرق الشيعة الثلاث الكبرى الموجودة فى العالم الإسلامى حتى اليوم تنسب إلى زيد بن على بن الحسين الذى كان يرى أن عليًا هو أفضل الصحابة ولكن الصحابة فوضوا الإمامة لأبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثأرة الفتنة وتطيب قلوب العامة.

ويذكر الرازى فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: أن الحركات الزيدية ثورات دموية على الظلم والجور، بعد الركود الذى أصاب الحركات الشيعية بعد قتل الحسين بن على رضى الله عنهما، وكان جوهر حركات الزيدية قول إمامهم الأول زيد بن على «ماكره قوم قط حر السيف إلا ذلوا»(١).

وكانت حركة زيد أول دعوة التف حولها أنصاره من المدائن والبصرة وواسط والموصل وخراسان والرى وجرجان مع أهل الكوفة أنصار العلويين.

وكانت شعبية زيد سببًا فى انتشار حركته والتفاف الناس حولها علاوة على أن زيداً كان يمثل الإمام بحق ولم يجرؤ أحد من الشيعة على الظهور بمثل ما ظهر به وذلك انه نزل من علياء الإمامة وسموها باعتبارها، ورضى أن يتلقى العلم من رجل عادى ذلك الرجل هو واصل بن عطاء، واتخذ زيد المنهج العقلى المأخوذ عن المعتزلة سبيله فى العقائد الرئيسة للزيدية، وطلع على العالم الإسلامى بمذهب جديد فى الخلافة حل به عقدة طالما ابعدت الناس عن العلويين وشيعتهم وهو مذهب (جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل) وصار بذلك أصحابه كلهم معتزلة»(٢).

ثانيًا: علم أصول الفقه:

يعتبر الشيخ مصطفى عبد الرازق علم أصول الفقه فرعًا من فروع الفلسفة الإسلامية على أساس ما يتميز به من طابع فلسفى واضح «فعلم أصول الفقه لم

.(١) الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٢.

(٢) ويذكر الشهرستانى عن متاخرى الزيدية فى عصره ما نصه: أما فى الأصول فيرون راي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون ائمة الاعتزال اكثر من تعظيمهم ائمة أهل البيت. الملل والنحل جـ١ ص١٦٢.

يخل من أثر الفلسفة كما كان المتكلمون ليسوا بعيدين من الفلاسفة ويستشهد على ذلك بابن خلدون الذى جعل علم الخلافيات وعلم الجدل تبعًا لعلم الفقه وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر» فابن خلدون يعرف علم الجدل بقوله «هو معرفة آداب المناظرة التى تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم»؛ ولذلك قيل فيه: أنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب فى الاستدلال التى يتوصل بها إلى حفظ رأى وهدمه كان ذلك الرأى من الفقه أو من غيره، أما «علم الخلاف» فهو علم باحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية والتفصيلية الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء أفضلهم وأمثلهم أبو حنيفة(١).

وقد أبان الغزالى حد أصول الفقه فى كتابه المستصفى بقوله: «اعلم أنك لا تفهم حد أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع ، يقال فلان فقيه الخير والشر: أى يعلمه ويفهمه. ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفى ونحوى ومحدث ومفسر، بل يختص العلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحًا وفاسدًا وباطلاً، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله. ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكامًا عقلية أى مدركة بالعقل، ككونها أعراضًا وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر، وكونها أكوانًا حركة وسكونًا وأمثالها. والعارف بذلك يسمى متكلمًا لا فقيهًا. وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها، فإنما يتولى الفقيه بيانها، فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل؛ فإن علم الخلاف من الفقه أيضًا مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص فى مسألة النكاح بلا ولى على الخصوص، ودلالة آية خاصة فى مسألة متروك التسمية على الخصوص، وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ولشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجود دلالتها

(١) ابن خلدون: المقدمة جـ١ ص٢٥٣ .

الجملية أما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها، أو مجرى لفظها، أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة؛ فبهذا تقارن أصول الفقه فروعه. وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع. فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام هو: العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه »(١).

وقد جعل طاش كبرى زاده فروع علم أصول الفقه أربعة علوم: «علم النظر وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة، وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف »(٢).

وعلى الرغم من دعوة الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى اعتبار علم أصول الفقه فرعًا من فروع الفلسفة الإسلامية على أساس ما يتميز به من طابع فلسفى واضح، وقد اتفق بعض دارسى الفلسفة الإسلامية على ما ذهب إليه الشيخ، إلا اننا نجد د. عاطف العراقى ينقده فى العديد من مؤلفاته فيقول سيادته فى كتاب «دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق»: «أن كثيراً من الباحثين فى الفلسفة العربية الإسلامية مازالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة بمعناها المحدد والدقيق موضوعات لا تتردد فى أن نقول من جانبنا اليوم، أنها موضوعات قد حشرت حشراً بلا أدنى مبرر، حشرت موضوعات علم الكلام وعلم أصول الفقه والتصوف، بل حشرت جوانب لا ندرى ما وجه العلاقة بينها وبين مفهوم الفلسفة المحدد »(٣).

ويقول سيادته فى كتابه «ثورة العقل» موجها حديثه إلى الذين يحشرون تلك الموضوعات تحت مفهوم الفلسفة: «كفاكم أيها القوم حشراً لموضوعات داخل إطار الفلسفة وهى فى نظرنا بعيدة عن الفلسفة بعد الثقلين»(٤).

هذان الموقفان هما السائدان الآن فى عصرنا ومازال الباحثون يترددون بينهم،

---

(١) الغزالي: المستصفي ج١ ٤ / ٥، وانظر أيضاً: الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية ص٧٦.
(٢) نفس المصدر السابق. ص ٧٧.
(٣) د. عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب المشرق ص ١٦.
(٤) د. عاطف العراقى: ثورة العقل صـ١٦.

فلكل موقف منهما أنصاره المدافعين عنه - ولكن فيما يبدو لى أننا لو أردنا لفكرنا العربى المعاصر التقدم والتجديد لأدركنا على الفور ضرورة إبعاد تلك الموضوعات التى لا تتسم بخصائص الموقف الفلسفى ولا تلتزم بالمنهج البرهانى.

ثالثًا : التصوف الإسلامى:

معنى التصوف وتعريفه:

لم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد أو النساك أو الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين «فاستعمال لفظ صوفى ومتصوف لم ينتشر فى الإسلام إلا فى القرن الثانى وما بعدها» يقول ابن تيمية فى رسالته (الصوفية والفقراء): أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهوراً فى القرون الثلاثة، وانما اشتهر المتكلم بعد ذلك وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل(١)، وابن سليمان الدارانى(٢)، وغيرهما، وقد روى عن سفيان الثورى أنه تكلم به، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى.

أما أصل هذا التعبير فمن المرجح أنه لفظ جامد غير مشتق يقول شارح الرسالة القشيرية: «وليس يشهد بهذا الاسم من حيث العربية قياس بين ولا اشتقاق كذلك لأن مصدر (صفا) صفو بتأخير حرف العلة عن الفاء وإلا ظهر فيه أنه غير مشتق بل هو جامد كاللقب».

ويذهب المستشرق لويس ماسينون إلى القول: بأن التصوف مصدر الفعل الخماسى المصوغ من «صوف» للدلالة على لبس الصوف، ويؤيد هذا القول الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله: «وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل: مذهب القائلين بأن الصوفى نسبة إلى الصوف وأن المتصوف مأخوذ منه أيضًا، فيقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص» فلهذا القول وجه سائغ فى الاشتقاق، وهو مختار كبار العلماء من الصوفية مثل صاحب اللمع وشارح الرسالة القشيرية ومن غيرهم كابن خلدون وابن تيمية وجمهرة الصوفية

---

(١) المتوفى ٢٤١هـ (٨٥٥م).

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الزاهد المتوفى ٢١٥ (٨٣٠م).

يميلون إلى رد اسمهم إلى الصفاء، وإن لم يكن لذلك وجه ظاهر فى قواعد اللغة.

وقد قيل : أن الصوفية نسبة إلى « أهل الصفة » وهم زهاد من مهاجرى الصحابة فقراء غرباء ، كانوا سبعين ويقلون حينا ويكثرون لا مسكن لهم ولا مال ولا ولد يسكنون صفة المسجد، وهو موضع مظلل فى مسجد المدينة.

ويقال أن الصوفى نسبة إلى الصف الأول، لأنهم فى الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة والمناجاة وارتفاع الهمة مع الله تعالى والقرب منه، أو لأنهم كانوا أسرع الناس إلى الصف الأول فى المساجد عند الصلاة، أو يقال أنه مشتق من « بنى صوفه » وهى قبيلة بدوية، وقبل أنه مشتق من الصفاء أو الصفو والمراد صفو قلوب أهل التصوف وانشراح صدروهم ورضاهم بما يجريه الله عليهم، ثم أنهم مع الله فى صفاء لا يشوبه شاغل وهم بما اطلعهم الله عليه قد صفوا من كدر الجهل، قالوا: وكان فى الأصل صفوى فاستقل ذلك فقيل صوفى.

وقد أكدت الدراسات العملية صواب الرأى القائل بأن التصوف نسبة إلى الصوف، وأنه يقال إذا لبس الرجل الصوف مقابل استبعاد ما سبق من معانى وقد قدر لهذا صوفى الاسم أن يكون له شأن خطير فيما بعد فأخذ يطلق على جميع أهل الباطن من المسلمين كما هو الحال اليوم فى إطلاق كلمة « صوفى » و« صوفية ».

أما عن تعريفه فإننا يمكن أن نضع له تعريفًا شاملاً فنقول : « التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية ومعينة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية »[1] .

وقد سمى التصوف بعلم القلوب، وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم الباطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطريق وعلم المكاشفة.

---

(١) د. التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٠ .

٢ - أساس التصوف وما مر به من مراحل :

أطلق لفظ الصوفى والمتصوف بادئ الأمر مرادفًا للزاهد والعابد والفقير ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يزيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك .

ولما نشأ التدوين واستقام علم الشريعة انقسم إلى : علم الظاهر الذى يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات - كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام - وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها وهذا هو، علم الفقه الذى يختص به الفقهاء وأهل الفتيا من العبادات والمعاملات .

والثانى : علم يدل على الأعمال الباطنة - ويدعو إليها - والأعمال الباطنة هى أعمال القلوب، وسمى هذا العلم الثانى علم التصوف، وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسمى عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم[١] .

والتصوف فى أساسه خلق، وأن اخلاقياته مستمدة من الإسلام ولعل هذا هو ما أشار إليه ابن القيم فى « مدارج السالكين » قائلا : « واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق » .

فالتصوف إذن فى أساسه خلق وهو بهذا الاعتبار روح الإسلام لأن الأحكام الإسلامية كلها مردودة إلى أساس أخلاقى، فالعقائد والفروع من العبادات والمعاملات والأخلاق » .

والحقيقة أن أخلاق الإسلام هى أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة سواء فى ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية إلى الأساس الخلقى كانت صورة لا روح فيها أو هيكلاً فارغًا من المضمون .

فأهم ما ينبغى أن يفهم عليه الدين أنه فى جوهره أخلاق بين العبد وربه وبينه

---

(١) أهل الرسوم طائفتان :

القراء، والفقهاء، فالقراء هم أهل التمسك والتعبد سواء أكانوا يقرءون القرآن أم لا يقرؤون وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون ارواح المعارف وأعمال القلب، والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم - ففريق مع رسوم العلم وفريق مع رسوم العبادة - الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٣٧-٣٨ .

وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه.

ولكن يتبين لك فى وضوح وجلاء أن أحكام الشريعة ككل مردودة إلى أساس أخلاقى ننظر فى أحكام الإيمان أولاً.

فالإيمان بالله تعالى وبوحدانيته تنافيه أخلاق الحرص، والجزع، والخوف، وعبادة المال، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وينا فيه أيضًا الاستناد إلى الخلق دون الخالق وقهر اليتيم أو الضعيف وفساد القلب وغلظته، وانعدام الأمانة وما لم يطرح الإنسان من نفسه هذه الأخلاق المذمومة لا يكون إيمانه كاملاً صحيحًا.

ولعلك تدرك هنا عمق المعنى فى أحاديث الرسول ﷺ مثل قوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

«أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا».

«خصلتان لا تجتمعان فى مؤمن: البخل وحسن الخلق».

ومن الملاحظ بعد هذا أيضًا أن جميع عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى لا يكون لها قيمة أو فائدة ولا تكون مقبولة عند الله.

وقد رسم لنا الإسلام طريقة التحقق بالكمال الاخلاقى الذى دعا إليه فأمرنا بجهاد النفس بتحليتها عن مذموم الاخلاق، وتحليتها بأضدادها من الأخلاق المحمودة وقد ورد فى حديث الرسول ﷺ أن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر، وهو الجهاد الذى لابد منه لجهاد الاعداء بالسلاح وهو الجهاد الاصغر(١).

وثمرة هذا الجهاد - أى جهاد النفس - عائدة علينا بالمنفعة، قال تعالى: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾(٣).

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقى للدين، فجعلوا اهتمامهم موجهًا إليه، وذهبوا إلى أن أى علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا

(١) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٨-١٩.
(٢) سورة العنكبوت آية ٦.
(٣) سورة الأنعام آية ١٠٤.

جدوى منه ولا طائل تحته فما أكثر من العلم فى الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الإنسان ونفسه الأمارة بالسوء ليلزمها جادة الصواب، و لما بحثوا فى الأخلاق على هذا النحو الذى أشرنا إليه على اعتبار أنها جوهر الدين أنشأوا بذلك علمًا مستقلاً مكملاً لعلمى الكلام وعلم الفقه، فاعتبر عند المسلمين من العلوم الشرعية أى العلوم التى تستمد من القرآن والسنة، ولهذا عرفة ابن خلدون بقوله: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة وكان ذلك عامًا فى الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»(١) .

ومن هذا يتبين لك أن التصوف فى الإسلام كعلم دينى، يختص بجانب الأخلاق والسلوك وهو روح الإسلام.

مراحل التصوف:

والمرحلة الأولى فى نشأة التصوف هى التى تسمى بمرحلة الزهد وهى واقعة فى القرنين الأول والثانى الهجريين، فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة، وكانت لهم طريقة زهدية فى الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك ونضرب لأولئك مثلاً بالحسن البصرى (ت ١١٠هـ) ورابعة العدوية (ت ١٨٠هـ).

وفى القرن الثالث الهجرى نجد الصوفية وقد عنوا بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقى فى علمهم وعملهم فصار

(١) ابن خلدون المقدمة المطبعة البهية القاهرة (بدون تاريخ) ص ٣٢٨ .

التصوف على أيديهم علماً للأخلاق الدينية، وكانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق فى دراسة النفس الإنسانية ودقائق أحوال سلوكها وظهر الفناء الصوفى خصوصاً على يد البسطامى، والكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها وفى هذه المرحلة صار علم التصوف علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، فكتب فى الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء فى الأخذ والترك كما فعل القشيرى فى الرسالة والسهروردى (البغدادى) فى كتابه عوارف المعارف.

ثم ظهرت المدارس التى يتلقى السالكون فيها آداب التصوف علماً وعملاً، ففى القرن الثالث والرابع الهجريين نجد بعض شيوخ التصوف، كالجنيد والسقطى والحراز يجمعون حولهم المريدين من أجل تربيتهم فتكونت لأول مرة الطرق الصوفية فى الإسلام التى كانت بمثابة مدارس.

وكان هناك فى القرن الثالث الهجرى أيضاً نوع من التصوف يمثله الحلاج (ت ٣٠٩) لمقالته فى الحلول.

وفى القرن الخامس الهجرى جاء الغزالى ولم يقبل من المتصوف إلا ما كان متمشياً على الكتاب والسنة ورامياً إلى الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها.

وفى القرن السادس أخذ نفوذ التصوف السنى فى العالم الإسلامى يزداد بتأثير عظيم شخصية الغزالى، وظهر صوفية كبار أمثال السيد أحمد الرفاعى (٥٧٠هـ)، والسيد عبد القادر الجيلانى (ت ٦٥١هـ) ومن المعتقد أنهما متأثران بتصوف الغزالى.

وفى هذا القرن أيضاً نجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوف الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة أذكر منهم السهروردى المقتول صاحب « حكمة الاشراق » (ت ٥٤٩هـ)، والشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (٦٣٨هـ)، وسلطان العاشقين عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ)، وعبد الحق بن سبعين المرسى (ت ٦٦٩هـ).

ثم ظهر فى القرن السابع شيوخ آخرون يعتبر تصوفهم امتداداً لتصوف الغزالى

السنى أبرزهم أبو الحسن الشاذلى (ت٦٥٦هـ) وتلميذه أبو العباس المرسى (ت ٦٨٦هـ) وتلميذهما ابن عطاء الله السكندرى (ت ٧٠٩هـ) وهم أركان المدرسة الشاذلية فى التصوف.

معنى ذلك أن هناك تيارين: أحدهما سنى يمثله رجال التصوف وهم صوفية القرنين الثالث والرابع خصوصًا ثم الإمام الغزالى، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار، والآخر فلسفى يمثله متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة وقد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين، واشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا إليه من القول بوحدة الوجود، وكان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)[1].

٣- الخصائص العامة للتصوف:

التصوف حظ مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة فى عصور مختلفة، ومن الطبيعى أن يعبر كل صوفى عن تجربته فى إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضًا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار.

والتجربة الصوفية واحدة فى جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفى وآخر، راجع إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهما.

كل ذلك قد أدى إلى اختلاف الباحثين فى تحديد الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة فوليم جيمس قد ذهب إلى أن أحوال التصوف تتميز بأربع خصائص هى:

١) أنها أحوال إدراكية إذ تبدو لأصحابها على أنها حالات معرفة، وأنها بمثابة الإلهامات وليست من قبيل المعرفة البرهانية.

٢) هى أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها لأنها أحوال وجدانية.

٣) هى أحوال سريعة الزوال أى لا تستمر مع الصوفى لمدة طويلة، ولكن أثرها ثابت فى ذاكرة صاحبها على وجه ما.

---

(١) التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤.

٤) وهى أخيراً أحوال سالبة من حيث أن الإنسان لا يحدثها بإرادته إذ هو فى تجربته الصوفية يبدو كما لو كان خاضعاً لقوة خارجية عليا تسيطر عليه.

وهناك باحث آخر هو بيوك (R.M.Bucke) يحدد سبع خصائص لأحوال التصوف وهى:

١) النور الباطنى الذاتى.

٢) السمو الأخلاقى.

٣) الإشراق العقلى.

٤) الشعور بالخلود.

٥) فقدان الخوف من الموت.

٦) فقدان الشعور بالذنب.

٧) المفاجأة.

وعلى الرغم من تلك الخصائص إلا أن هناك خصائص أخرى لا تقل فى أهميتها عن تلك كالشعور بالطمأنينة أو سعادة النفس أو الرضا والشعور بالفناء التام فى الحقيقة المطلقة، والشعور بتجاوز المكان والزمان، وغير ذلك مما نجد لدى الصوفية.

ويرى د. التفتازانى[١] أننا لو حاولنا أن نثبت للتصوف خصائص لاستطعنا أن نثبت له خمس خصائص نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف وهى:

١) الترقى الأخلاقى فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضيات نفسية معينة، وزهد فى ماديات الحياة وما إلى ذلك.

٢) الفناء فى الحقيقة المطلقة والمقصود من الفناء هو أن يصل الصوفى من رياضياته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة.

---

(١) د. التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٧ وما بعدها.

٣) العرفان الذوقى المباشر: وهو معيار ابستمولوجى دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات وهو منهج معرفى وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل وهنا المنهج يسمى كشفًا أو ذوقًا وهذا الكشف برهى أو آنى فهو سريع الزوال وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

٤) الطمأنينة أو السعادة: فالتصوف يهدف إلى قهر دواعى شهوات البدن أو ضبطها وإحداث نوع من التوافق النفسى عند الصوفى، وهذا من شأنه أن تجعل الصوفى متحرراً من كل مخاوفه وشاعر براحة نفسية عميقة تتحقق معها سعادته.

٥) الرمزية فى التعبير: ونعنى بالرمزية هنا أن لعبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ والآخر بالتحليل والتعمق وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق على من ليس بصوفى وصعوبة فهم كلام الصوفية وإدراك مراقبهم يجعلها توصف بأنها رمزية.

مصادر التصوف الإسلامى:

من الإنصاف القول بأن مذاهب الصوفية ترد أساسًا إلى مصدر إسلامى إلا أنه بمرور الوقت ويحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات تسربت إليها شيء من المؤثرات المسيحية وغير المسيحية فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المؤثرات الأجنبية.

وقد أبان لنا د. أبو العلا عفيفى عن أن هورتن ارتأى بعد تحليله لتصوف الحلاج والبسطامى والجنيد أن التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى كان مشبعًا بالأفكار الهندية وأن الأثر الهندى هو أظهر ما يكون فى تصوف الحلاج[١].

وهارتمان ساق حججًا كثيرة لإثبات أن مصدر التصوف الإسلامى هندى نذكر منها:

١) أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربى كإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخى، وأبو يزيد البسطامى، ويحيى بن معاذ الرازى.

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه المقدمة ص ح.

٢) أن التصوف ظهر أولاً وانتشر فى خراسان.

٣) أن تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقى الديانات والثقافات الشرقية والغربية فلما دخل أهلها فى الإسلام صبغوه بصيغتهم الصوفية القديمة.

٤) أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود ذلك الأثر الهندى.

٥) أن الزهد الإسلامى الأول هندى فى نزعته وأساليبه، فالرضا فكرة هندية الأصل، واستعمال المخلاة والسبح عادات هندية.

وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن مصدر التصوف فارسى، ومن هؤلاء ثولك Thoalk من قدماء المستشرقين فى القرن ١٩ وحجته فى ذلك أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم فى شمال إيران بعد الفتح الإسلامى وأن كثيرين من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا فى الشمال من إقليم خراسان وأن بعض مؤسسى فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسى وأن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس وأنه جاء إلى فارس من الهند.

وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن مصدر التصوف الإسلامى مسيحى ويستند القائلون بهذا الرأى إلى حجتين : الأولى : ما وجد من صلات بين العرب والنصارى فى الجاهلية أو الإسلام، والثانية : ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وفنونهم فى الرياضة والخلوة ومما يقابل هذا فى حياة السيد المسيح وأقواله، والرهبان وطرقهم فى العبادة والملبس(١).

ويذهب فون كريمر فى كتابه « تاريخ الأقطار البارزة فى الإسلام » إلى أن الزهد الإسلامى نشأ بتأثير من الزهد المسيحى، أما التصوف ففيه عنصران : أحدهما مسيحى، والآخر هندى بوذى(٢).

وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن مصدر التصوف الإسلامى يونانى، يقول نيكلسون أن التصوف الفلسفى الإلهى أثر من آثار النظر اليونانى، ولا مناص من الاعتراف بما فى التصوف من امتزاج الفكر اليونانى والدين الشرقى

---

(١) د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ٤٤ .

(٢) د. أبو العلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه المقدمة.

لا سيما الأفلاطونية المحدثة والمانوية والغنوصية[١] .

ونحن لا ننكر الأثر اليونانى على التصوف الإسلامى فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية المحدثة خاصة إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل أو الاختلاط على رهبان النصارى فى الرها وحران ففلسفة أفلوطين السكندرى التى تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس كان لها أثرها فى التصوف الإسلامى فيما نجده من كلام متفلسفى الصوفية عن المعرفة، وكذلك كان لنظريته فى الفيض أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردى، وابن عربى، وابن الفارض، وابن سبعين، والجيلى ومن نحا نحوهم[٢] .

على أننا وأن كنا نعترف بما للفلسفة اليونانية عامة والأفلاطونية خاصة من أثر على التصوف إلا أننا لا نرد التصوف الإسلامى كله إلى مصدر يونانى فالصوفية الأوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان إقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة إلا فى وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بأنظارهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجرى وما بعده[٣] .

ومثل هذا القول يرد به على المصادر الأخرى للتصوف الإسلامى، بل نقول كما قال نيكلسون فى كتابه « تاريخ الأدب العربى » أن لا ضرورة للتحرى عن أصل مبادئ الصوفية خارج دائرة الإسلام ويعتبر أن المسيحية على حين أنها أثرت فى التصوف إلا أنها ليست مصدراً له لأن الزهد قام عليه التصوف هو نفسه إسلامى فصوفية الإسلام فيما نرى لم يكونوا نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو اليونان أو غيرهم، لأن التصوف الإسلامى متعلق أساسًا بالشعور والوجدان، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضيات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال

---

(١) نيكلسون الصوفية فى الإسلام ص ١٥ .

(٢) التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٣٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٠ .

واحد منها بالآخرين وهذا يعنى وحدة التجربة الصوفية وأن اختلف تفسيرها من صوفى إلى آخر بحسب الحضارة التى ينتمى إليها.

فالأرجح أن يكون التصوف الإسلامى صادراً عن بواطن صوفية المسلمين، إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان، يقول نيكلسون ما نصه : كل الأفكار التى وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافه أجنبية غير إسلامية إنما هى وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ فى الإسلام، وكانا إسلاميين فى الصميم.

كما أن من المستشرقين من أنصف التصوف الإسلامى فالأستاذ ماسينيون كتب بحث فى أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى وانتهى من بحثه هذا إلى مصادر المصطلحات الصوفية أربعة:

أولاً: القرآن الكريم وهو أهمها.

الثانى: العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه والنحو وغيرها.

الثالث: مصطلحات المتكلمين الأوائل.

الرابع: اللغة العلمية التى تكونت فى المشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة.

وعلى هذا النحو مال طائفة من المستشرقين فى آخر الأمر إلى إنصاف التصوف الإسلامى على نحو لم يكن عند المتقدمين منه شىء فالتصوف من مصدر إسلامى خالص وأن الأثر الأجنبى فى مجاله محدود للغاية وأن تطوره يتبع خطًا إسلاميًا واضحًا. يقول المستشرق الإنجليزى سبنسرتر منجهام فى كتابه «الطرق الصوفية فى الإسلام»: أن التصوف الإسلامى تطور طبيعى داخل حدود الإسلام ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - للمصادر غير الإسلامية مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها وبالتالى فإن نظامًا واسعًا ومتطوراً قد تكون (فى الإسلام) ومهما كان الذى يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية، أو التصوف المسيحى، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إليه بحق كما نظر إليه الصوفية أنفسهم على أنه «النظرية الباطنة للإسلام والسر الذى تضمنه القرآن».

ويرى د. التفتازانى أن رد التصوف إلى مصادره الأجنبية أنما يخص نوعًا واحدًا من التصوف وهو التصوف الفلسفى أما التصوف السنى الذى يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامى النشأة والتطور.

نماذج من التصوف السنى والفلسفى:

أولاً : التصوف السنى:

الإمام الغزالى:

يعد الامام الغزالى أكبر مدافع فى الإسلام عن التصوف السنى وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة على الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها.

والواقع أن الغزالى لم يهدف إلى جعل كل مؤمن متصوفًا بالمعنى المذهبى لدى مدارس الحلاج وابن عربى التى تسعى بواصليها إلى الاحتراق كالفراشة فى نار الحقيقة، كما قال الحلاج بل كان يرى أن الصوفية هم السالكون بطريق الله تعالى وخاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور مشكأة النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

وبذكر الغزالى نفسه أنه حين اتجه إلى التصوف قرأ أول ما قرأ كتب صوفية القرنين الثالث والرابع كما وقف على أقوالهم، وظهر له أن التصوف تجربة أساسًا فليس يكفى الإنسان أن يقرأ كتب الصوفية ليصير صوفيًا وهو يذكر من هؤلاء الذين قرأ لهم أو وقف على أقوالهم أبو طالب المكى صاحب «قوت القلوب» والحارث المحاسبى والجنيد وغيرهم[1] .

وهو يرى حاصل طريقة هؤلاء فى التصوف قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله.

---

(١) الغزالى المنقذ من الضلال ص ٣٠ .

ويذكر ابن عباد الرندى فى شرح الحكم «قائلاً» ألف الامام أبو عبد الله الحارث المحاسبى كتاباً سماه النصائح جمع فيه معاويب النفس وخدعها وغرورها وشرورها جملة شافية، ونبه فيه على سنين دراسة عافية مما كان عليه سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم مع التفتيش والتفقد والنظر فيما يعلو به أعمالهم وأحوالهم وأنفسهم، والمحافظة على تطهير الاسرار والقلوب والمبالغة فى الحذر من محقرات الذنوب.

وقد نقل الإمام الغزالى قدس الله سره، منه فصلاً فى كتابه (يقصد الإحياء) اعتمد فيه ذكره بلفظه ونص خطابه، وبعد أن أثنى على مؤلفه بما هو أهله أبان الجاهل به علمه وفضله فقال فى حقه «والمحاسبى رحمه الله تعالى خير الأمة فى علم المعاملة وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات».

وقد انتقد الغزالى أصحاب الشطح وما تخبلوه من اتحاد أو حلول أو وصول فهو يرى نطقهم بالشطحيات خطأ لا يليق بالعارفين الكمل ويذكر فى الإحياء: «أن الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم» ويظهرنا على نوعين من الشطح الأول الدعاوى الطويلة العريضة من الله والوصال الذى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة فينتهون إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب والمشاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذى صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ويستشهدون بقوله: «أنا الحق»، وبما حكى عن أبى يزيد البسطامى من قوله: «سبحانى»، ويرى الغزالى أن هذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم واظهروا مثل هذه الدعاوى فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ منه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس يدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم على أن الغزالى يلتمس العذر للبسطامى ويؤول شطحاته كقوله : «أننى أنا لا إله إلا أنا فاعبدنى» على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل، والنوع الثانى من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خلط فى عقله وتشويش فى خياله

لقلة إحاطته بمعانى الكلام ولعدم ممارسته لعلم الشريعة وعدم قدرته على التعبير ولا فائدة من هذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول ويحير الأذهان(١) .

الغزالى إذن – حتى مع التماسة العذر للبسطامى أو الحلاج أحيانًا – صريح فى الإنكار على تصوف أصحاب الشطح إذ ربما ينطق لسان الصوفى (من أصحاب الشطح) فى هذه الدهشة فيقول : « أنا الحق » فإن لم يتضح له ما وراء ذلك اغتربه ووقف عليه وهلك ويرى الغزالى أنه بهذه العين « نظر النصارى إلى المسيح فرأوا إشراق نور الله قد تلألأ فيه فغلطوا فيه، كمن يرى كوكبًا فى مرآة أو فى ماء فيظن الكوكب فى المرآة أو فى الماء، فيمد يده إليه ليأخذه »(٢) .

ويستبدل الغزالى الاتحاد أو الحلول بلفظ القرب، المشار إليه فى الحديث القدسى « ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به » وهذا – كما يقول الغزالى – موضع يجب قبض عنان القلم فيه فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الاتحاد، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم : « أنا الحق » وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الأقلون(٣) .

ومع أن الغزالى يتجه فى التصوف اتجاهًا خاصًا، إلا أن ثقافته الفلسفية قد أكسبته قدرة على الشرح والتحليل والموازنة فى معالجته لمسائل التصوف، كما أكسبته مهارة فى نقد ما يخالف التصوف السنى من مذاهب ما يريد إثباته من قضاياه وقد لاحظ ماكدونالد ذلك فقال أنه أكسب التصوف مكانة راسخة عند أهل السنة المسلمين(٤).

---

(١) الغزالى إحياء علوم الدين جـ١ ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر السابق جـ ٤ ص ٢٦٣ .

(٣) المصدر السابق جـ ٤ ص ٢٦٣ .

(٤) Art - AlGhazali . Encyclopaedia of Islam.

موقف أهل السنة من التصوف:

ضاق أهل السلف بالتصوف وبصفة خاصة التصوف الذى تسللت إليه النظرات الفلسفية فى المعرفة والوجود، فابتعد بذلك عن قواعد العقيدة الدينية، وقد أجمع فريقان من أهل السنة على إنكار التصوف ودحضة هم: الحشوية لأن ابن حنبل عاب التصوف لأنه يصرف القلة عن ظاهر العبادة ويدفعهم إلى طلب الخلة مع الله فيستبيحون لأنفسهم إغفال الفرائض، والفريق الثانى يمثله حشيش وأبو زرعة من تلامذة ابن حنبل يجعلان المتصوفة من الزنادقة.

ولكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة فقد دأب أهل السنة على الاهتداء فى معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التى ألفها ابن أبى الدنيا (ت ١٨١هـ) وكتاب «قوت القلوب» لأبى طالب المكى (ت ٣٨٦هـ) وكتاب «الإحياء» للغزالى بصفة خاصة.

وكان فقهاؤهم - الذين اشتدوا فى الحط من شأن المتصوفة أمثال ابن الجوزى وابن تيمية - يقدرون الغزالى ويعدونه حجة فى مسائل الأخلاق وإنما صب فقهاء أهل السنة المتأخرون جسام غضبهم على مريدى ابن عربى لقولهم بالوحدة، ولم يكن لغضبهم هذا أثر كبير، وذلك بسبب السلطة الزمنية التى لم تساعدهم من اضطهاد خصومهم والتنكيل بهم.

والتصوف - كما يذكر ابن تيمية[١] - مر بأطوار ثلاثة هى: طور النشأة والظهور: وفى هذا الطور ظهر مجموعة من عباد البصرة لا يمكن أن يوجه إليهم أى مأخذ فكل ما فى الأمر أنهم اجتهدوا فى الذكر والعبادة حتى ضعفت قلوبهم فى كثير من الأحوال عن تحمل ما يرد عليها من واردات فكان يعتريهم سكر وفناء هم معذورون فيه.

الطور الثانى: ظهر أصناف من المتصوفة لا تتعارض مقالاتهم مع أصول الدين.

الطور الثالث: ظهور أصناف أخرى غلب عليهم الاتجاه النظرى الفلسفى، وهم الذين تعارضت مقالاتهم مع أصول الإسلام.

(١) انظر د. عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ١٦٧ وما بعدها.

والطور الثانى : فبما يرى ابن تيمية - من أطوار التصوف هو الطور الذى أصبح التصوف فيه عملاً له سماته وطرقه وآدابه، ولكنها فى جملتها لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، وأصبح الصوفية ثلاثة أصناف يتفاوتون فبما بينهم من حيث الالتزام بالآداب، أو التخفف منها على هذا النحو.

الصنف الأول: صوفية الحقائق، ويشترط فيهم ثلاثة شروط:

أ) العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم.

ب) التأدب بآداب أهل الطريق وهى الآداب الشرعية فى غالب الأوقات، وأما الآداب البدعية الوضعية فلا يلتفت إليها.

جـ) ألا يكون أحدهم متمسكا بفضول أهل الدنيا فأما من كان جماعًا للمال أو غير متخلق بالآداب المحمودة ولا يتأدب بالآداب الشرعية، أو كان فاسقًا لا يستحق ذلك.

الصنف الثانى: صوفية الأرزاق: فهم الذين وقفت عليهم الوقوف ويماثلهم فى عصرنا هذا الذين يصطنعوه طريق التصوف تكسبًا، لا فهمًا ولا تحقيقًا ولهذا يقول عنهم ابن تيمية لا يشترط فى هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق.

الصنف الثالث : صوفية الرسم : وهم الذين جل همهم فى اللباس والآداب - الوضعية ونحو ذلك فهؤلاء فى الصوفية بمنزلة الذى يقتصر على زى أهل العلم وأهل الجهاد ونوع ما من اقوالهم وأعمالهم بحيث يظن الجاهل حقيقة أمرة أنه منهم وليس منهم.

فابن تيمية لم يرفض التصوف لذاته بل رفض ضروبًا من التصوف لما فيها من انحراف وبدع وفى بعض الأحيان كفر وضلال وهم الصوفية الذين نزعوا إلى الجانب النظرى الفلسفى، وظهرت لهم مقالات تتعارض مع أصول الإسلام؛ لذلك إذا أردنا نذكر أهم الأفكار الخاطئة التى أنكرها ابن تيمية على هؤلاء المتصوفة لقلنا:

١) إسقاط التكاليف الشرعية والتى يمثلها كثير من مشايخ الطرق.

٢) الحلول والتى يمثلها الحلاج.

٣) وحدة الوجود التى يمثلها ابن عربى، وابن سبعين، وابن الفارض، وغيرهم.

٤) اصطناع المناهج الفلسفية ، والجهل بالحديث الشريف والتى يمثلها الغزالى فترة كبيرة من عمره.

٥) الجبرية الصارمة والتى تقضى بأنه لا دخل لقدرة الإنسان فى أحداث خير أو شر، ولا دخل لعمله فى جنى الثواب والعقاب ومن ثم فهى دعوة صريحة إلى التواكل والكسل.

وبالرغم من عداء ابن تيمية للتصوف، إلا أننا نجد لديه نظرية فى المحبة تكاد تدخله فى دائرة التصوف السلفى متصوفًا سلفيًا ممتازًا أراد أو لم يرد، فالله يحب ذاته الإلهية كما يحب مخلوقاته ثم أن - مبدأ الحب يسرى من الخالق والمخلوق ويتبادل وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حسية، ومن هنا أيضا كانت لذة الحب الكبرى فى التمتع والنظر إلى وجهه الجميل.

ثانيا : التصوف الفلسفى:

ابن عربى (٥٦٠هـ-٦٣٨هـ) :

عرف ابن عربى بالشيخ الاكبر لعلو مكانته، تأثر به بعض مفكرى أوربا مثل دانتى، كما أثبته المستشرق الأسبانى أسين بلاثيوس فى بحث له ألف خمسمائة مصنف في التصوف واشهر كتبه «الفتوحات المكية» وهو موسوعة ضخمة فى التصوف، و«فصوص الحكم» الذى نشره مع تعليقات د. أبو العلا عفيفى و«ترجمان الاشواق» وهو ديوان فى شعر الحب الإلهى، وأسلوبه فى مصنفاته بوجه عام رمزى شديد الخفاء من حيث المعنى[١] .

وابن عربى أول واضع لمذهب وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسًا وهو يقول معبراً عن مذهبه هذا باختصار «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[٢]، وقد تولدت عن نظريته فى وحدة الوجود

(١) د. التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٥ .

(٢) ابن عربى الفتوحات المكية جـ٢ ص ٦٠٤ .

نظريته فى وحدة الأديان ونظريته فى الإنسان الكامل تلك النظريات التى تتضمنها كتبه الضخمة، وبخاصة الفتوحات المكية وفصوص الحكم.

ولا يؤمن ابن عربى بأن العالم وجد من عدم، بل يؤمن بالفيض الذى يعنى أن الله أبرز الأشياء من وجود علمى إلى وجود عينى، ويفسر ابن عربى وجود الموجودات بـ «التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور».

ويبين ابن عربى الحكمة من خلق الخلق فيفسر الحديث القدسى «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى» فالحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه فى صورة تتجلى منها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحق أن يرى تعينك أسمائه فى مرآة العالم أو الوجود الخارجى فظهر فى الوجود ما ظهر وعلى النحو الذى عليه وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ولكنه لم يكشف عنها فى إطلاقها وتجردها بل فى تقييدها وتعيينها[1].

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربى واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية والعقل القاصر هو الذى يفرق بينها تفرقة حقيقية يقول ابن عربى:

فرق وجمع فإن العين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

خلاصة القول: أن وجود الممكنات فى رأى ابن عربى هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة والعقل الإنسانى القاصر هو الذى يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق[2].

وعلى أساس مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود قامت نظريته فى الإنسان

---

(١) ابن عربى فصوص الحكم ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨ .

الكامل أو الحقيقة المحمدية، هو مصدر كل الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل، ويفرق ابن عربى فى الإنسان الكامل بين ناحيتين: الأولى خاصة به باعتباره إنسانا حادثا، والأخرى خاصة باعتباره أزليًا أبديًا، ولذلك يصف ابن عربى الإنسان الكامل قائلاً: هو الإنسان الحادث الأزلى والنشئ الدائم الأبدى»(١).

ويذهب ابن عربى إلى القول بوحدة الأديان، إذ مصدر الأديان عنده واحد وهو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد، وهو الله والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى فى كل مجلى من مجاليه، وإن شئت قلت: العبادة الصحيحة هى أن ينظر الغير إلى جميع الصور على أنها مجال الحقيقة ذاتية واحدة هى الله، ويقول ابن عربى فى أبيات له معبراً عن نظريته هذه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى	إذا لم يكن دينى إلى دينه دابى
لقد صار قلبى قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويرى د. التفتازانى أن نظريته فى وحدة الأديان فيها من الغلو الذى لا مبرر له فالعقائد والديانات متباينة ومثل الصحيح والفاسد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة؟(٢) .

وقد حاول البعض أمثال الأستاذ نيكلسون رد نظرية وحدة الوجود إلى مصدر إسلامى، مستشهداً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾(٤) وهذا ليس بصحيح.

فليس فى الآيات الكريمة شيء عن وحدة الوجود، وإن كان فيها مجال لتأويل

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) د. التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٤٩ .وانظر : د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص١٨٣ .

(٣) سورة القصص آية ٨٨ .

(٤) سورة البقرة آية ١١٥ .

مذهب وحدة الوجود كما فعل ابن عربى، فابن عربى حول النصوص القرآنية إلى نصوص أفلوطينية بتأويلاته البعيدة تمامًا عما يقصد وما يحمله الآيات والنصوص اعتسافًا.

والواقع أن نظرية وحدة الوجود نظرية مستقاة من نظرية الفيض الأفلوطنية مع قليل من الاختلاف، فبينما كانت الفيوضات أو التجليات الأفلوطنية تصدر عن بعضها بمعنى كل حقيقة تفيض عن الأخرى على صورة سلسلة موجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق له، ويتصل به اتصال المعلول بعلته، صارت التجليات أو الفيوضات لدى ابن عربى تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة.

ولاشك أن متولدات النظرية الخطيرة تؤكد أنه لا مكان لأية نظرية أخلاقية تعارف عليها الناس، ولا مكان لإقامة الأخلاق على أساس من الشريعة فى نطاق النظرية وحدة الوجود، فإن القول بأن العالم كله مظاهر لله يذهب المسئولية التى هى مناط الجزاء وبهذا تنقض القواعد الأخلاقية من أساسها فى هذه الجبرية الشاملة، ولأنه ما دام الله قد اتخذنى مظهراً له وصورة لإحدى تجلياته اللانهائية فهو الذى يفعل ما ظن أنه من فعلى، فكيف تكون مسئولية أو يكون جزاء بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب. بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق؟[١].

كما أصبحت الطاعة والمعصية فى مذهبه ليس لهما مدلول حقيقى وبالتالى ليس لهما مدلول دينى فحتى لو افترضنا إيمانًا بالجزاء فإنه لا عذاب ولا نعلم بالمعنى المفهوم من الشريعة، بل أن آمال الخلق جميعًا. إلى النعيم سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن النعيم للجميع جميع من فى الجنة والنار على السواء واحد فإذا سالناه عن نعيم المعذبين تأكد بالتلذذ بالعذاب، فكل ميسر لما خلق له[٢].

---

(١) د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق ص٢١٥.

(٢) د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٥١٣.

يقول ابن عربى :

(فى الجزاء)

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده	وما لوعيد الحق عين تعاين
وأن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذاباً من عذوبه طعمه	وذاك له كالقشر والقشر صاين

ويذهب ابن عربى إلى ربط الجزاء بالمعرفة، والمجتهد لديه ليس هو المتفقه فى الدين، أو المستنبط الأحكام غير المنصوص عليها، بل هو خليفة الرسول أو هو الإمام الوارث بعلم الله والمشارك الرسول فى رسالته (فإن كلام ابن عربى ينزل على قلوب أوليائه تلاوة، فينتظر الولى ما تلى عليه مثل ما ينتظر النبى فيما أنزل عليه، فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر).

فالنبوة لم تنقطع بموت محمد ﷺ، وإن انقطعت الرسالات السماوية المحددة فى اصطلاحاتنا الزمنية برسالة محمد ﷺ الذى أكمل برسالته الدين كله واتم بها وبه نعمته كلها، وهو ما لا يؤمن به ابن عربى فابن عربى يؤكد فى صراحة رأيه أن الولى قد يكون رسولاً فيكون أفضل من الرسول، وأن الولاية الحقيقية خير من الرسالة وأفضل منها لأن الولاية الكاملة هى جوهر الرسالة الكاملة بل يؤكد أنه إذا كان محمد ﷺ هو خاتم الرسل، فإن ابن عربى ذاته هو خاتم الأولياء الذى هو أفضل فى نظر منطقه ونفسه من خاتم الرسل[(1)]؛ لأن ابن عربى هو الذى استكمل كقطب زمانه وغير زمانه فيما بعده نظرية وحدة العبادات والأديان على أساس نظريته فى وحدة الوجود.

أما علماء أوربا فإنهم حين اهتموا فى القرن الخامس عشر الميلادى بإحياء الآداب اليونانية واللاتينية، كانوا إذا وجدوا كتاباً من كتب القدماء، قاموا بطبعه،

(1) د. ابو العلا عفيفى ٤٣ من فصوص الحكم وانظر أيضاً د. عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية فى الإسلام ص ٥١٤ وما بعدها.

دون البحث عن النسخ الأخرى، فلما ارتقى علم الآداب القديم "Philology" عمدوا إلى جمع النسخ المتعددة لكتاب من الكتب القديمة، وإلى المقابلة بين هذه النسخ المتعددة وكانوا كلما تخالفت النسخ فى موضع من المواضع اختاروا إحدى الروايات المختلفة ووضعوها فى نص الكتاب وقيدوا ما بقى من الروايات فى الهوامش، إلا أنهم فى كل ذلك لم يكن لهم منهج معلوم، ولا قواعد متبعة، لأنهم لم يكونوا قد فكروا تفكيراً نظرياً فى تصحيح الكتب، وأى الطرق تؤدى إليه.. وما زال الأمر كذلك إلى أواسط القرن التاسع عشر حين وضعوا أصولاً علمية لنقد النصوص " Text Criticism" ونشر الكتب القديمة.

وفى النهاية لابد لنا أن نقول بنظرية وحدة الوجود تؤدى إلى الآله على أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة، ولا شك فى أن فى هذا تقديساً للطبيعة وجحود للألوهية، وإن كان هذا الجحود مستوراً يبدو فى صوره التالية.

وقد تأثر بابن عربى عبد الكريم بن إبراهيم الجيلى (ت ٨٣٢هـ) وهو صاحب نظرية فى الإنسان الكامل، وعرض لها فى مصنفاته وأبرزها «الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل».

وامتد تأثره إلى كثير من شعراء الصوفية من الفرس أمثال فخر الدين العراقى (ت ٦٩٦هـ)، وأوحد الدين الكرمانى (ت ٦٩٧ هـ)، وعبد الرحمن الجافى (ت ٨٩٨).

ويعد عبد الغنى النابلسى ت (١١٤٣ هـ) من تلاميذ ابن عربى المتأخرين وشراحه المعجبين به، وهو صاحب ديوان الحقائق ومجموع الرقائق ويعتبر الأمير عبد القادر الجزائرى (ت ١٨٨٣م) مؤلف كتاب «المراغى» من تلاميذ ابن عربى كما يبدو فى كتابه هذا، وهو كتاب جدير بالدراسة ويقع فى ثلاثة أجزاء وطبع بالقاهرة ١٣٢٨هـ[١].

---

(١) د. التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٥٠.

رابعًا الفلسفة الإسلامية :

يمكننا القول بأنه لا يستطيع باحث أن يفهم الفلسفة الإسلامية فهمًا صحيحًا دون أن يدرسها على ضوء الفكر الإغريقى ومنتجاته، بل ولا نبالغ مطلقًا إذا قلنا أنه تعذر علينا أحيانًا فهم مسألة لدى الفارابى، أو ابن سينا قبل أن نقرأ مصدرهما فى كتب أفلاطون أو أرسطو.

ففلاسفة الإسلام قد أعجبوا إعجابًا شديدًا وتأثرًا بالفلسفة اليونانية القديمة وما ارتبط بها من مذاهب ونظريات لاحقة لها كالأفلاطونية المحدثة فقدموا لها الشروح والتلخيصات والتعليقات، وإن كانت هذه الشروح والتعليقات لم تخل من طرافة، لكن مفهومهم لتلك الفلسفة ومباحثها لم يختلف عن مفهوم الإغريق لها. فانطبقت مفاهيم الفلسفة كما هى، كما انقسمت إلى نفس المباحث التى قال بها فلاسفة اليونان الطبيعيات - الرياضيات - الإلهيات، بالإضافة إلى المنطق الذى اعتبروه مدخلاً أساسيًا لهذه المباحث الثلاثة.

وهذا ما اعترف به الفلاسفة الإسلاميين، فلم يحاولوا أن يخفوا عن الناس النبع الذى نهلوا منه - يقول الشهرستانى فى كتابه «الملل والنحل»: «قد سلكوا - الفلاسفة الإسلاميون - طريقة أرسطو ليس فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى - أفلاطون والمتقدمين عليه».

لذلك فمن الحق أن نرد الفلسفة الإسلامية فى مادتها وصورتها وغايتها إلى الفلسفة اليونانية وأن نعتبر الفلسفة اليونانية المعين الذى استقوا منه مذاهبهم يقول الجاحظ البصرى (ت٨٦٩م) : «ولولا ما أودعت لنا الأوائل فى كتبها، وخلدت من عجيب حكمتها ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنا وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، وادركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم، لما حسن حظنا من الحكمة، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة».

لذلك كان أحسن ما كتب فى تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى اليوم كان من عمل رجال قارنوا القديم بالحديث، وقربوا فلاسفة الإسلام من أساتذتهم الإغريق، وعلى العكس من ذلك يكاد يرجع العيب الأكبر لأكثر ما كتب فى هذه الناحية

إلى أن مؤلفيه نسوا أو تناسوا الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الإغريقية فنسبوا إلى أشخاص آراء ونظريات ليست نتيجة بحثهم وتفكيرهم المستقل، ومن التجنى على الحقيقة والتاريخ أن يعزى إلى عالم أو فيلسوف ما لم يأت به ابتداء وما لم يبتكره ابتكاراً ومنشأ هذا الاسناد الباطل جهل بالتاريخ وإغفال للعلاقات الثابتة بين المراحل المختلفة للتفكير الإنسانى أضف إلى ذلك أنه فى تعرف هذه المصادر ما يعيننا على أن تحدد بدقة ما جاء به العرب وما سبقهم إليه الاقدمون.

وأستطيع القول بأن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالعناصر الأجنبية إلا أنها سوف تظل أثراً من آثار العبقرية الإسلامية، ظهرت فى تأليف نسق فلسفى يوفق بين مقالات متخالفة، فهى بمثابة نسق فلسفى فريد إذ كانت وجهتهم أن يشيدوا هيكلاً فلسفياً يقوم على قواعد مما محصه النقد من مقالات أرسطو والمشائين، وترفع أركانه بما عملته أيديهم، وما كسبوه من غير اليونانيين.

فقد أدركوا منذ البداية أنه لا يحب أن يدرس أرسطو بمعزل عن تلاميذه وشراحه لذلك اتجهوا نحو أتباعه الأول وكبار مؤسسى (مدرسة المشائين)، فأخذوا عنهم وترجموا قدراً من كتبهم. ومن أشهرهم نال منزلة ممتازة فى العالم العربى لا يفضلها إلا منزلة أرسطو ونعنى به الإسكندر الافرودويسى وكان ابن سينا يسميه بـ «فاضل المتأخرين» ويعتد بآرائه اعتداداً كبيراً.

ولم يقف المسلمون عند هذا الحد، إذ لو وقفوا لكانت فلسفتهم مخالفة تمام المخالفة لتلك الفلسفة التى خلفوها، فإذا كان مذهب أرسطو عمادها القوى فإن أفلاطون وأفلوطين قد أقرضاها مواد غير قابلة للإنكار، فكتاب الربوبية، وكتاب الخير المحض لأفلوطين قد نقلا من غير شك نظريته إلى المسلمين، وقد نسب هذين الكتابين خطأ إلى أرسطو، لذلك كان المذهب الأرسطى مختلطاً ببعض النظريات الأفلاطونية الحديثة، وهذا قد أدى بالبعض إلى قيامهم بالتوفيق بين أرسطو وأفلاطون، وهذا التوفيق هو واضح خاصة من خصائص الفلسفة الإسلامية.

لذلك فمن الخطأ القول بأن العالم العربى لم يعرف أفلاطون إلا معرفة ناقصة أو خاطئة، والواقع يثبت على العكس من ذلك، فقد استطاع أفلاطون بفضل نظرياته

ومذهبه الروحى أن ينفذ إلى مذاهب المتصوفة والمتكلمين والفلاسفة من علماء المسلمين، غير أنهم لم يعنوا به عنايتهم بأرسطو، أو نيل الحظوة التى نالها تلميذه أرسطو.

ولكن هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور؟ حذر هل السنة من خطر العلوم اليونانية على الدين، وأن العلوم اليونانية حكمة مشوبة بكفر لأنها تؤدى إلى التعطيل أى تجريد الله من كل صفة إيجابية وأن الاتصال بتلك العلوم يجنح بصاحبه عن طريق الدين القويم، وقصروا العلم على ما كان موروثا عن نبى وما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس بعلم إن سمى به.

وقد حارب أهل السنة أيضًا المنطق اليونانى لأن طرق البرهان الأرسطية كانت خطر على صحة العقائد الدينية، ومن هنا كان القول «من تمنطق فقد تزندق» وبالرغم من ذلك كان هناك بعض أئمة رجال الدين قد حسن ظنهم بالمنطق وقد انتفعوا به فى خدمة الكلام والدراسات الدينية مثال ابن حزم والغزالى[1].

وقد دافع فلاسفة الإسلام عن الفلسفة وعن الاشتغال بها ضد علماء الدين فقد كان فعل الفلسفة هو النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم.

والشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وذلك بين فى كثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿ **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ** ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ** ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ **أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ** ﴾[4]، فهذه الآيات تنص على وجوب استعمال القياس العقلى، وتحثنا على النظر فى جميع الموجودات.

وانطلاقًا من تلك الركيزة أخذ فلاسفة الإسلام يوضحون للناس كافة ولرجال

(١) د. إبراهيم صقر: دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام ص ٢٤ وما بعدها.

(٢) سورة الحشر آية ٢.

(٣) سورة الأعراف آية ١٨٥.

(٤) سورة الغاشية آية ١٧.

الدين خاصة مدى أهمية وقيمة الفكر اليونانى القادم إليهم من فلاسفة اليونان لذلك نجد الكندى يقول: «يحسن بنا إذا كنا حراصًا على تتميم نوعنا أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تامًا على أقصر سبله وأسهلها مع تتميم ما لم يستوفوه مع اتخاذ الحيطة بعد الاتساع فى القول توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتجيان الحق من غير استحقاق».

ثم وجدنا الكندى يدافع عن اشتغاله بالفلسفة ضد علماء الدين موجهًا إليهم تهمًا خطيرة تتلخص فى أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقوا الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان وأنهم يتاجرون بالدين ومن يتجر بشىء باعه، ومن باع شيئًا لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى عن الدين من عائد ففيه علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرًا لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة. وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعًا هو الذى أتت به الرسل الصادقة صلوات الله عليهم»[1].

ففلاسفة الإسلام يدعون إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر كونها عربية أم يونانية، يقول الكندى: «وينبغى لنا ألا نستحى من الاستحسان الحق، واقتناء الحق من أين اتى، وإن اتى من الأجناس القاصية منا والأمم المباينة لنا فإنه لا شىء أولى بطلب الحق من الحق وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به، ولا أحد يبخس الحق بل كل يشرفه الحق»[2].

ويؤكد ذلك ابن رشد أيضًا بقوله: «وإن كان غيرنا قد بحث عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك وسواء أكان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة. فإن الآلة التى تصح بها التذكية لا يعتبر فى صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك كما فى الملة أو غير

---

(١) د. إبراهيم صقر: مشكلات فلسفية ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) الكندى رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ٨٩.

مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعنى بغير مشارك، من نظر فى هذه الأشياء قبل ملة الإسلام(١).

ولذلك ينبغى مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم لأنهم أشركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فلولاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقية التى بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقية وذلك على الرغم من شدة البحث(٢).

وينبغى أن نلاحظ أن قيمة هذا الفكر وأهميته ليست وقفا على المدافعين عنه والمؤيدين له، بل على المعارضة له أيضاً، فالفلسفة ليست ضرورية فقط للمعترف بها بل للمفكر لها أيضاً وهو ما يعترف به الغزالى – أحد خصوم الفلسفة – فهو يقول فى كتابه «المنقذ من الضلال» «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور عائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً»(٣).

فالفلسفة إذن ليست ضرورية فقط للمعترف بها بل للمنكر لها أيضاً إذ الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها إذ ما يلزمهم من حجج وأدلة وبراهين لن يستطيعوا الوصول إليه إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان والدليل على دعواهم.

وليس لقائل أن يقول : أن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة، إذ لم يكن فى الصدر الأول. فالنظر فى القياس الفقهى وأنواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد فى النظر العقلى.

فإذا كان هنا من تقدم بفحص عن القياس العقلى – المنطق الأرسطى – فإنه يلزم المتأخر الاستعانة بالمتقدم، وذلك لأنه أمر عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ومن تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك يقول ابن رشد :

---

(١) ابن رشد فصل المقال ص ٢٦ .

(٢) الكندي: كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى تحقيق: د. احمد فؤاد الاهواني ص٩٠ .

(٣) الغزالى المنقذ من الضلال ص ١٨ .

« أن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك[1] .

فالنظر فى كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصود الذى حثنا عليه الشرع وهو تعليم الحق والعمل بالحق. والتعليم تصور وتصديق والتصديق لا يكون إلا بالطرق الثلاث أقصد البرهانية والجدلية والخطابية وهذه الطرق الثلاث هى الطرق الذى ثبتت فى الكتاب العزيز فالكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه هذه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس « وهى الطرق المشتركة ليتعلم اكثر الناس والخاصة، وإذا تؤمل فيها ظهر أنه ليس يلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه »[2] .

وقد دعت شريعتنا الناس من هذه الطرق الثلاث، وذلك صريح فى قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[3].

أما الجاحد لأمثال هذه الأشياء كافر ومعاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته ثم التعرض إلى معرفة دليلها بأى من الطرق الثلاث يقول ابن رشد : « وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل وذلك من قبل نقص فطرته أو سوء ترتيب نظر فيها أو من غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلمًا يرشد إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأشياء منه أو أكثر من واحد أن تمنعها عن الذى هو أهل النظر فيها. كالنظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه »[4] .

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد حاولوا بيان ضرورة تعلم الفلسفة وأنها لا تتعارض مع الدين إلا أنهم لم يتسامحوا مع الفلسفة إلى الحد الذى يؤدى إلى التنازل عن الوحى أو النبوة فالكندى ميز بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ليحفظ ما للدين من تفوق فى مجال الأخبار عن الحقائق التى تفوق العقل والتى لا يستطيع العقل

(١) ابن رشد فصل المقال ص ٢٦
(٢) المصدر السابق ص ٢٦
(٣) سورة النحل آية ١٢٥
(٤) المصدر السابق ص ٢٦-٢٧

الوصول إلى حقيقتها والتحدث عنها فعلم الانبياء صلوات الله عليهم الذى خصهم به الله جل تعالى علوًا كبيرًا بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق ولا بزمان بل مع إرادته جل تعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بأيده وتسديده وإلهامه ورسالاته .

وليس أدل على ذلك من تدبر المتدبر فى جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفيفة الحقيقية، والتى إذا قصد إليها الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته علمها لطول الدواب فى البحث والفروض ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان قرب السبيل والإحاطة بالمطلوب كجواب النبى ﷺ فيما سأله فيه المشركون يا محمد «من يحيى العظام وهى رميم؟» فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ (٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ (٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾(١) فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكن إذا بطلت، بعد أن كانت وصارت رميمًا أن تكون أيضًا؟ فإن جمع المتفرق أسهل من إبداعه فأما عند بارئهم فواحد لا أشد ولا أضعف، فإن القوة التى أبدعت ممكن أن تنشى ما أثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلاً عن العقل بأن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى، مقر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمة كان اضطرار بعد أن لم تكن فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضًا فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية، ممكن أيضًا أن تصير حية بعد إذ هى لاحية(٢) .

ولتوضيح كون الشيء من نقيضه قوله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾(٣)، فجعل من لا نار نار، أو من لا حار حار فإن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً. ويعقب الكندى على ذلك فيقول : فأى

(١) سورة يس آية ٧٩ / ٨٢ .

(٢) الكندى رسالة فى كمية كتب ارسطو ص ٣٧٤ .

(٣) سورة يس آية ٨٠ .

بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله عز وجل إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحى بعد أن تصير رميمًا وأنه قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه كانت عن مثل تلك الألسن المنطقية المتحيلة وقعدت عن مثله نهايات البشر وحجمت عنه العقول الجزئية(١).

وأبرز نقاط الخلاف بين اللغتين القرآنية والفلسفية : أن اللغة القرآنية : مصدرها واحد لا شريك له نزلت بوحى إلهى، لا يطرأ عليها تغيير خطاب موجه إلى البشر فى كل زمان ومكان، تحدى بها الله تعالى العرب فى جاهليتهم بقوله تعالى : ﴿ **قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴾(٢)، وجمع القرآن على لغة واحدة كانت هى السبب فى وحدتهم بالرغم من تباعدهم وتناحرهم وتحاسدهم وتشتتهم.

أما لغة الفلسفة : فمصادرها متعددة ومختلفة طبقًا لاختلاف موقف الفلاسفة ومدارسهم واختلاف وتباين نظرتهم إليها فأصحاب كل فلسفة يستخدمون لغة تلائم التعبير عن أفكارهم ولا يتقيدون منها إلا بما يرون أنه يساير المنطق ويتمشى مع لغة العقل، ومن هنا بدت الاتجاهات الفلسفية وجهات نظر شخصية متأثرة بظروف أصحابها وخبراتهم الروحية والمادية فمن الفلسفات ما دارت حول اللغة، واقتصر البحث الفلسفى على التحليل المنطقى للعبارات والألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية وهناك من الفلسفات ما ركز اهتمامه بدنيا الواقع وحياة العمل المنتج وجعل أهمية الألفاظ قائمة فى تأثير معانيها فى حياة الإنسان فى دنياه كما هو الحال فى الفلسفة البرجماتية فى أمريكا(٣).

أضف إلى ذلك أن الدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات والمبادئ يتكون منها خطة حياة هنا فى الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم يكون الحساب وتلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها فى حياة الناس فهى إنما تصبح ركيزة

---

(١) الكندى رسالة فى كمية كتب أرسطو ص ٣٧٦ .

(٢) سورة الإسراء آية ٨٨ .

(٣) د. توفيق الطويل : بين لغة الفلسفة ولغة القرآن ص ٤ .

إيجابية بل أهم الركائز الإيجابية جميعًا فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وأداب وأعراف وتقاليد وغير ذلك من مقومات المجتمع.

أما الفلسفة فهى مختلفة عن ذلك كل الاختلاف لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد اقام مقوماته تلك ليحيا فى إطارها، فالفلسفة التى تصب فاعليتها على ظاهره معينة لتكشف عن طبيعتها أولاً، وعن علاقاتها ببقية الظواهر ثانيًا لابد - بالضرورة - أن تجيء بعد قيام الظاهرة ذاتها ففلسفة العلم - مثلاً - لابد أن يسبقها وجود العلم وفلسفة اللغة لابد أن تسبقها اللغة، وفلسفة الإسلام لابد أن تجيء بعد ظهور الإسلام[1].

فالاختلاف بينهما أشد ما يكون الاختلاف، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل وليس من حق أحد آخر أن يبنى دينًا على شيء آخر من عنده هو اللهم إلا إذا كان خارجًا على هذا الدين، وعندئذ لا يحسب له حساب فالبناء الدينى واحد لوحدانية الموحى به والموحى إليه، وإذا جعلنا حديثنا هنا مقصوراً على الإسلام قلنا: أن شهادة لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله تتضمن فيما تتضمنه وحدانية من أوحى بالدين، ومن نزل عليه الوحى، وذلك يستتبع أن يظل البناء الدينى عند المؤمنين به واحداً عند الجميع.

أما البناءات الفلسفية فتتعدد بتعدد الفلاسفة فالفيلسوف إذ يبنى بناءه الميافيزيقى فإنما يقيمه على مبدأ من عنده، وأن أى فيلسوف آخر من حقه أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده. فبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها بينما يظل البناء الدينى واحداً لوحدانيته ومصدره[2].

تنتهى من هذا إلى القول: بأن فلاسفة الإسلام قد دافعوا عن الفلسفة - وأن محاولاتهم التوفيق بين الفلسفة والدين خير مثال على مدى أهمية التزواج بين الحضارات بحيث لا تستطيع حضارة الاقتصار على نفسها فقط دون التأثر بغيرها من الحضارات والتأثير فى نفس الوقت بل أستطيع القول بأنهم قد أعطونا مثالاً لما

---

(١) المصدر السابق ص ١٢١ .

(٢) د. زكى نجيب محمود قيم من التراث ص ١١٢ .

يجب أن نكون عليه فى دراستنا وإبداعتنا إذا أردنا التقدم.

وإذا تساءلنا بعد ذلك عن تقسيم الفلسفة عند المسلمين استطعنا القول بأن أول تقسيم نجده لدى الكندى أول فلاسفة العرب (ت ٢٥٢ هـ) يقول الكندى: «فقد ينبغى لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضًا ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذى حددنا أيضًا ثم ما فوق الطبيعات ثم كتب الاخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ثم ما بقى مما لا نحد من العلوم مركب من الذى حددنا»[١].

فالكندى هنا يضع تخطيط عام لتصنيف العلوم، ففى البداية الرياضة، ثم بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا.

أما القسم العملى فلا نجد الكندى مهتمًا به كاهتمامه بالقسم النظرى من الفلسفة وما ينطوى من الفلسفة وما ينطوى تحته من علوم، ويرجع ذلك إلى تفضيله للعلوم النظرية على العلوم العملية «إذا يقول فى رسالة» الجواهر الخمس «أن الأفضل فى بحثنا هذا هو أن يكون كلامنا بحسب علم الأشياء لا بحسب عملها»[٢].

وجاء بعد ذلك الفارابى (ت ٣٣٥ هـ) وهو يقسم العلوم إلى قسمين كبيرين تبعًا لطبيعة موضوعاتها وعلاقتها بفعل الإنسان: العلوم النظرية، وهى التى تحصل بها معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها، وتشمل (علم التعاليم والعلم الطبيعى وما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا» والعلوم العملية: وهى التى تحصل بها معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل والقوة على فعل الجميل منها وتشمل علم الأخلاق وعلم السياسية).

ثم يحدثنا الفارابى عن ثمانية أقسام من العلوم يتضمن كل قسم مجموعة من العلوم والأقسام الثمانية هى:

---

(١) الكندى رسالة فى كمية كتب أرسطو ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٢) صاعد الأندلسى طبقات الأمم ص ٦٦.

١) علم اللسان .

٢) علم المنطق .

٣) علم التعاليم .

٤) علم الطبيعة .

٥) العلم الإلهى .

٦) العلم المدنى .

٧) علم الفقه .

٨) علم الكلام[١] .

والتصنيف الفارابى كما هو واضح أمامنا هو تصنيف جمع فيه الفارابى من التصنيف الأوسطى بعلميه النظرى والعملى وأضاف إليهما علوم أخرى اقتضتها طبيعة المجتمع الإسلامى مثل (علم الكلام وعلم الفقه)، حيث أن وضع هذين العلمين فى دائرة العلوم العملية إلى جوار الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل وإنما يعتبر ثمرة حقيقية لعملية التوفيق بين الفلسفة والدين .

أما ابن سينا[٢] (ت ٤٢٨ هـ) فهو لم يخالف سابقيه فهو يقسم الفلسفة التقسيم التقليدى المعروف منذ أرسطو وهى القسمة إلى علوم نظرية وعلوم عملية، والعلوم النظرية غايتها تزكية النفس بالمعرفة، والعلوم العملية غايتها العمل وفقًا لهذه المعرفة أما الأول : فيسعى إلى معرفة الحق، والثانى : يسعى إلى معرفة الخير .

والعلوم النظرية أربعة : العلم الطبيعى والعلم الرياضى والعلم الإلهى والعلم الكلى، والفرق بين العلم الإلهى والعلم الكلى هو أن – موضوع العلم الإلهى : أمور مباينة للمادة والحركة، ولا تصلح لأن تخالط بالمادة، ولا فى التصور العقلى

(١) الفارابي : إحصاء العلوم تحقيق : د . عثمان أمين ص٥٣–٥٤، وانظر أيضًا : كتابنا : مشكلات فلسفية ص١٢٨ .

(٢) انظر كتابنا مشكلات فلسفية ص ١٣٠ وما بعدها .

الحق مثل الخالق الأول تعالى، ومثل ضروب من الملائكة، أما العلم الكلى: فموضوعه أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها فتكون فى جملة ما يخالط وفى جملة ما لا يخالط مثل الوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعلة والمعلول.

وقد جعل ابن سينا أساس التقسيم هنا مدى قربها وبعدها عن الحركة والتغير بحيث تبدأ بالمتحركات لتصل إلى أقصى الموضوعات تجريداً وهو موضوع العلم الإلهى، فالعلوم النظرية متفاضلة فيما بينها فأسفلها العلم الطبيعى، وأوسطها العلم الرياضى، ثم أعلاها العلم الإلهى.

أما العلوم العملية قد قسمها إلى أربعة علوم وهى: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة، والعلم الشارع الذى أنزله الله على النبى لتنظيم العلاقات الاجتماعية(١).

ومبدأ العلوم العملية مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة البشرية بمعرفة القوانين الكلية واستعمال تلك القوانين فى الجزئيات(٢).

وليس من عزمنا أن نورد هنا أصناف العلوم بالتفصيل بل الوقوف على الثقافة الواسعة عند هؤلاء الفلاسفة سواء فى مجال الثقافة الدينية الإسلامية، أو مجال الثقافات الأجنبية ومن بينها الفلسفة اليونانية فهى تصنيفات تقوم أساساً على النظرة الشمولية للفكر والثقافة والعلم.

خامساً: المنطق وشروحه:

يعد الفيلسوف اليونانى أرسطو الواضع الحقيقى لهذا العلم، عرفه المسلمون عندما بدأت حركة الترجمة، اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية، فقد روى صاعد الاندلسى ونقل عنه غيره من المؤرخين أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليلة ودمنة والعبارة (بارى ارمنياس) والتحليلات (أنا لو طيقا) بل نقل ايساغوجى (المدخل الذى وضعه فرفر يوس الصورى)(٣).

---

(١) ابن سينا: منطق المشرقين ص٨.
(٢) ابن سينا: عيون الحكمة ص١٦.
(٣) د. إبراهيم صقر: دراسات منطقية عن فلاسفة الإسلام ص ١٣.

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطى يشهد بذلك كتاب «الرد على المنطقيين»، وكتاب «نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان» لابن تيمية، وكتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» لجلال الدين السيوطى فقد حذروا من الخطر الذى يهدد الدين من جراء علوم الأوائل وحاربوا المنطق الأرسطى فى غير رفق ولا هوادة، لأن طرق الفلسفة الارسطية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية، ومن هنا ذهب إلى القول «من تمنطق فقد تزندق».

وقد بلغت تلك الحملات الداحضة للمنطق ذروتها فى الفتاوى التى أفتى بها كبار أئمة المسلمين كابن الصلاح الشهرزورى بتحريم الاشتغال بالفلسفة والمنطق شرعيًا، وحث رجال السلطة على طرد الفلاسفة والمنطق من الدولة وتشريدهم وحرق كتبهم.

وعلى الرغم مما نجده لدى أصحاب التيار الرافض الناكر للمنطق ولأهميته من نقد وهجوم، إلا أننا نجد لدى البعض منهم موقف نقدى اعتمدوا فيه على دراسة المنطق، أقوال : بأنه لولا دراستهم وإحاطتهم به وبقوانينه لما استطاعوا أن يقدموا نقدهم بتلك الصورة المنهجية البعيدة كل البعد عن المواقف المتشنجة والعصبية ولأصبح موقفهم وقفًا على فتاوى وحرق وتشريد.

ومهما يكن من غموض يحيط بموقف الإمام الغزالى من المنطق، فإننا نجده يوفق بين تراثه الدينى وبين ما استفاده من السابقين عليه من الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة فى مجال المنطق، فهناك العديد من الكتب المنطقية المتعددة كمعيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم، وفى هذا الأخير نجد الدليل على محاولته هذه فالموازين الخمسة المعروضة فيه والتى أجهد الغزالى نفسه فى إيجاد النص الدينى المؤيد لها لم تخرج عن القياس الحملى بأشكاله الثلاث والقياس الشرطى الاستثنائى بقسمية المتصل والمنفصل.

وابن تيمية قدم نقداً للمنطق الأرسطى سابقًا به جميع الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين أخذوا على عاتقهم دحض المنطق الأرسطى[1].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥١-٥٨ .

فلم يختلف فلاسفة الإسلام حول منفعة المنطق، وأنه لا غناء للإنسان عن المنطق وأن من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه، ومن هنا كان المنطق عندهم هو المعيار أو الميزان المميز لصحيح الفكر وفاسده، والعاصم للذهن عن الخطأ . ولكن ليس معنى هذا أن تعلم المنطق يعصم الذهن حتمًا من الخطأ فكم من مناطقة يخطئون، ولكن كثيرًا ما يرجع خطؤهم إلى أنهم لم يستوفوا صناعتهم أو لم يلتزموها فى بعض المواضع، وعولوا على الفطرة، أو لم يحسنوا استخدامها، ومهما يكن فخطأ صاحب العلم والصناعة أقل بكثير من المحروم .

فليس هناك ما يغنى عن ضرورة العلم بقوانين المنطق، كما أنه ليس يوجد ما يقوم مقامها أو يفعل فعلها، فهى تعطى الإنسان القوة على احتمال كل قول، وكل حجة، وكل رأى وتسدد الإنسان نحو الحق واليقين حتى لا يغلط فى شىء من سائر العلوم. فالمنطق هو العاصم من الخطأ فى إدراك المعانى، وتصورها تصورًا صحيحًا بما يقدم لنا من قواعد الحد الحقيقى والتفرقة بين الذات والعرض، وبين ما يقوم الماهية وما لا يقومها ويعصمنا أيضًا من الخطأ فى التصديق والانتهاء إلى أحكام ونتائج باطلة، أو غير مسلمة، فيرسم لنا طرائق البرهان الموصل إلى اليقين ويحذرنا من السفسطة التى تؤدى إلى الغلط والمغالطة .

أما الجهل بالمنطق فيدفعنا إلى الخلط بين الصحيح والفاسد، أو بين الحق والباطل مما يجعلنا غير قادرين على وضع حدود فاصلة بين الصحيح والفاسد، أو وضع معايير للصحيح ومعايير للفاسد بحيث إذا ما توافرت تلك المعايير أمكن القول بأن هذا صحيح وهذا فاسد .

فالمنطق يمد الإنسان بالقدرة على تعريف الأشياء وتحديدها، ويعينه على معرفة أنواع الحجج البرهانية وإصدار الأحكام ويقوى ملكة النقد، ويساعد على الكشف عن المغالطة والخرافة، كما يضع خططًا فكرية منسقة للتوصل إلى حل المشاكل المغلقة، أضف إلى هذا أنه يرشد المرء إلى طريق الحق والخير مما يسعده فى حياته وبعد مماته .

فالمنطق ضرورة ومقدمة لابد لها لدارس الحكمة، فهو أشبه ما يكون بمنهج عام وثقافة أولية ينبغى تحصيلها قبل البدء فى العلوم الأخرى . ولذلك سماه القدماء آلة

العلم (الأورجانون Organon) وهو مكون من تسعة أجزاء مرتبة على النحو التالى :

١- المدخل (إيساغوجى) .

٢- المقولات (قاطيغو رياس) .

٣- العبارة (بارى أرمنياس) .

٤- التحليلات الأولى (انالوطيقا الأولى) .

٥ - التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية)(١) .

٦- الجدل (طوبيقا) .

٧- السفسطة (سوفسطيقا) .

٨- الخطابة (ريطوريقا) .

٩- الشعر (بيوطيقا) .

وأهم الأجزاء المنطقية هو الجزء الخاص بالبرهان إذ هو أشد الأجزاء تقدمًا بشرف ورئاسة، وكل الأجزاء الأخرى إنما هى عمل لأجل الرابع . فالثلاثة التى تتقدمه فى ترتيب التعليم هى توطيئات ومداخل وطرق آلية، أما الأربعة الباقية التى تتلوه فهى أيضًا عملاً لأجله فى كل الأجزاء إنفاذًا ومعونة للجزء الرابع فهى كالآلات وهى ليست متساوية فى المنفعة بل منفعة بعضها أكثر وبعضها أقل(٢) .

سادسًا : فلسفة الأخلاق :

تكاد تكون فلسفة الأخلاق من أقل فروع الفلسفة حظًا من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية - الأقدمين منهم والمحدثين على السواء - معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر فى المسائل الخلقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفى فى مشكلات الأخلاق، أما اتجاهات القرآن أو الحديث فتنأى عن النظر الفلسفى فضلاً عن أن تكون مذهبًا أخلاقيًا ذا نسق معين فهى مجموعة من المواعظ والحكم لها قيمتها .

والباحث فى مجال فلسفة الأخلاق يجد أن فلاسفة الإسلام قد شغفوا بأرسطو

(١) المصدر السابق ص ٨١ .

(٢) الفارابى إحصاء العلوم ص ٣١-٣٢ .

وتأثروا فى كل ما كتبه فى الإلهيات والطبيعيات والمنطقيات، إلا أنهم قد أعرضوا عن الأخلاقيات فالكندى فيلسوف العرب ترك لنا الآراء الأخلاقية فى رسائل محدودة للغاية وبصورة غير مباشرة مثال رسالة «فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» و«رسالة فى حدود الأشياء ورسومها» و«رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان» وأخوان الصفا تركوا لنا رسالة ضمن رسائلهم المتعددة فى مجال الأخلاق، وابن سينا ترك لنا رسالتين هما: «رسالة فى الأخلاق»، «ورسالة فى العهد» فهذه الرسائل رسائل صغيرة لا تقدم لنا مذهبًا أخلاقيًا خاصًا بأى من فلاسفة الإسلام باستثناء مسكويه فقد ترك لنا كتاب «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» أكمل دراسة علمية فى مجال الأخلاق[1] على أن جانب الأصالة والابتكار يعوزها إذ لا تعدو إلا مزيجًا من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، وما جاءت به الشريعة من صنوف السياسات الأدبية، وأنه حين حاول التوفيق بين هذا كله عز عليه المطلب وحيل بينه وبين الغاية[2] ذلك هو حال أكبر باحث عربى من الأخلاق.

وبالإضافة إلى ذلك نجد أن آراء الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا فى السعادة تختلط بآرائهم فى النفس حينًا، وبالمباحث الوجودية حينًا آخر، ومن ثم نجد الأخلاق لديهم فى ثنايا عرض النسق الفلسفى العام[3].

ما أريد قوله إنه لابد من وجود دراسات فى الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية، وإن تأثرت اختلطت بغيرها من النظريات الطبيعية أو الميتافيزيقية، وهذا التأثر أو الاختلاط لا يفقدها وجودها وقوتها بل على العكس يزيدها قوةً وعمقًا. صحيح أن تلك الفلسفات قد زودهم بها اتصالهم بتراث الأمم القديمة إلا أن ذلك لا يعنى أنهم قد وقفوا عند التأثر بسابقيهم والنقل عنهم فقط بل أضافوا إليه من وحى دينهم ففلاسفة الإسلام بلا استثناء قد وفقوا بين دينهم وبين التراث اليونانى المنقول إليهم.

---

(١) انظر كتابنا الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإسلام ص٣.

(٢) أحمد أمين: الأخلاق ص ١٥٨.

(٣) د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ص ١٦.

وهناك اتجاهات أخلاقية أكثر ارتباطًا بالدين الإسلامي من أمثال : القابسي (٤٠٣- ١٠١٢)[١]، وابن تيمية (٧٢٨- ١٣٢٧)، وابن القيم (٧٥١- ١٣٥٠)[٢]، والماوردي (٤٥٠-١٠٥٨)[٣]، والسبكي (٧٧١-١٣٦٩)[٤]، والراغب الأصفهاني (٥٠٢-١١٠٨)[٥] .

فقيام فلسفة خلقية في الفكر الإسلامي مستقاة من أصول دينية لا يفقدها جوهرها فكثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديمًا وحديثًا يشوبها التفكير الديني واحتفظت في نفس الوقت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقي، فالإيمان بمبادئ أولى ميتافيزيقية أو دينية أمر ضروري كي تستقيم الأخلاق[٦] .

سابعًا : فلسفة التاريخ :

يتفق العديد من كبار مفكري العالم على أن ابن خلدون هو منشئ هذا النوع من فروع الفلسفة ومن هؤلاء توينبي المؤرخ البريطاني وفلنت أستاذ الفلسفة في جامعة أدنبره في كتابه « تاريخ فلسفة التاريخ »، وجاستون بوتول المستشرق الفرنسي في كتابه « ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية »، والمستشرق الفرنسي كارادفو في كتابه « مفكرو الإسلام »[٧] .

والحقيقة أن ابن خلدون لم يستخدم تعبير « فلسفة التاريخ » كاسم لدراسته إنما أطلق عليها اسم « العمران البشري » والعمران فيما يرى كثير من الباحثين تعني الحضارة والحضارة ما هي إلا العلم الذي يدرس فلسفة التاريخ .

وفلسفة التاريخ ليست أبحاثًا فلسفية على طريقة أرسطو والكندي وابن رشد، كما أنها ليست تأملاً بحثيًا، بل هي مساهمة واقعية في فهم الإنسان في الماضي

---

(١) في كتاب : الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين تحقيق د . أحمد الأهواني دار المعارف ١٩٨٠م.

(٢) في كتابيه : روضة المحبين، وأعلام الموقعين.

(٣) في كتابه : أدب الدنيا والدين.

(٤) في كتابه : مفيد النعم ومبيد النقم.

(٥) في كتابه : الذريعة إلى محاسن الشريعة.

(٦) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإسلام ص ١٨ .

(٧) د. زينب الخضيري : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص ٦٧ وما بعدها.

والحاضر، الإنسان وهو يعمل ويحيا من أجل التنبؤ بالمستقبل واتجاهاته[١] فهى ليست مجرد سرد لحياة الملوك وأنسابهم وإنما يجد فيه بحثا فى المجتمع وفى الحضارة وفى العلل المؤثرة على الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية[٢].

وكل من يقرأ مقدمة ابن خلدون بنزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون فى هذا الشرف شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ ومع ذلك، لا نجد مشابهات من محاولة ابن خلدون لدى الكثير من مؤرخى الإسلام كالطبرى (٣١٠هـ)، والمسعودى (٣٤٦هـ)، ومسكويه (٤٢١هـ) وفى إمكان أى باحث فى مؤلفاتهم أن يجد فى ثنايا «سرد الأحداث» إشارات على جانب كبير من الأهمية، وتحتاج إلى عملية تركيب، لكى تبرز منها الاتجاهات الفكرية لدى مؤرخى الإسلام[٣].

ثانيًا: الفلسفة السياسية:

تتناول الفلسفة السياسية كتابات بعض الفلاسفة - حول نظام مجتمعه السياسى، فدار البحث فى الخلافة والإمامة وأصولها الشرعية، كما بحثوا فى الألقاب الثلاثة التى كان يدع بها أمير الدولة فى الإسلام، خليفة وإمام وأمير المؤمنين وكانت الإمامة فى رأى الشيعة أفضل من الخلافة لأنها أكمل، فالإمام عندهم لا يعنى إلا صاحب الكلمة الشرعى فهو بلغة القانون الحديث حاكم بحكم الشرع سواء كان متوليًا السلطة بالفعل أم لا، أما لقب الخليفة فإنما يدل على صاحب السلطة الواقعية الفعلية، وقد يكون غير ذى حق أو هو بالتعبير الحديث بحكم الواقع.

ولقد تأثر الفكر الفلسفى السياسى بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه الذين عكفوا على تفسير العقيدة، واستنبطوا الأحكام والقواعد العلمية لنظام الدولة وحياة المجتمع مستندين فى كل ذلك بكتاب الله وسنة رسوله، أو ما توصل إليه الصحابة والفقهاء من نتائج استخلصوها بالاجتهاد بالرأى أو القياس[٤].

(١) المصدر نفسه ص٩٤.

(٢) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ص ٧٣.

(٣) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ص ٣٥.

(٤) د. أميرة مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ص ٥٥.

وتأثر الفكر السياسى الإسلامى أيضًا بالتراث اليونانى، وكان أعظم تأثرهم بفلسفة أفلاطون حيث كانت غاية السياسة عندهم هى تحقيق السعادة فى الدنيا وفى الآخرة على نحو ما ذكر الفارابى فالف مؤلفيه «تحصيل السعادة»، و«التنبيه على سبيل السعادة»، وقد وجدوا فى مؤلفات أفلاطون السياسية الجمهورية والقوانين كما وجدوا فى كتاب الأخلاق النيقوماخية ما يحقق هذه السعادة فارتبطت الأخلاق بالسياسة كما ارتبطت بالشريعة وبما نص عليه الوحى.

ومن المصادر التى تستخدمها الفلسفة الإسلامية كتاب «أخلاق الملوك» المنسوب للجاحظ، و«سراج الملوك» لأبى بكر الطرطوشى، وكتاب «كليلة ودمنة» ترجمة ابن المقفع عن الفارسية، وكتاب «سياسة نامة» لنظام الملك كبير وزراء السلاجقة فى نهاية الدولة العباسية، ووصايا فى أخلاق الملوك مثل «أخلاق ناصرى» لنصر الدين الطوسى، وابن حزم فى بعض كتبه أمثال «المحلى» و«الفصل فى الملل والأهواء والنحل»، والفارابى فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، والماوردى (٤٥٠هـ) فى كتابه: «الأحكام السلطانية» وابن تيمية (٧٢٨هـ) فى كتابه «السياسة الشرعية».

تاسعًا: فلسفة اللغة:

لقد كانت اللغة من حيث هى لغة المعبر الأكبر عن الدولة الإسلامية الجديدة حين هدأت الفتوح وتكلفها أجناس المسلمين المختلفة، أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولية هذه اللغة. وكان فى هذه اللغة تراث المسلمين جميعًا.

وفلسفة اللغة العربية تفترض مثالية عميقة صريحة، تحسب حساب «الفكرة» و«الخاطر» و«المثال» وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار، فاللغة العربية فى طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها إلى إثبات ما يسمى فى اللغات الغربية: «فعل الكينونة»، أو «الرابطة».

ومعنى هذا أن الإسناد فى اللغة العربية يكفى فيه إنشاء علاقة ذهنية بين «موضوع» و«محمول» أو مسند إليه ومسند، دون حاجة، إلى التصريح بهذه العلاقة نطقًا أو كتابة.

أضف إلى ذلك أن اللغة العربية تفترض دائمًا أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس. وبتعبير فلسفى نقول أن العربية بطبيعة بنيتها وصياغتها تقرر أن «الماهية متقدمة على الوجود» فالفكرة هى المقياس الذى تقاس به الأشياء، وأن عالم الأعيان أى العالم المحسوس مقدود على قد «عالم الأذهان».

وهذه الفكرة قد انعقد لها لواء النصر عند فلاسفة العربية، كالفارابى وابن سينا وابن رشد وأيضًا عند علماء الكلام كالنظام والخياط والجاحظ.

أما الخاصية الثانية هى حضور «الذات العارفة» أو «الأنا المفكرة» فى كل قضية صيغت صياغة عربية، فالفعل فى العربية لا يستقل بالدلالة دون الذات، والذات متصلة بالفعل فى نفس تركيبه الأصلى. فأنت تقول: اكتب، يكتب، ولا يوجد فى العربية فعل مستقل عن ذات، وذلك على العكس من اللغات الغربية التى تضطر غالبًا إلى إثبات الآنية أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب مصرحًا به فى كل مرة.

واللغة العربية إذا كانت تعنى بالألفاظ فذلك من أجل المعانى، أى لكى يقع القول من نفس السامع موقعًا يهيئ له الحالة النفسية التى تحفزه إلى العمل.

ومن مميزات العربية إعرابها، والإعراب عامة هو الإبانة والإفصاح، وهو مصدر من أعرب عن الشىء إذا أوضحه وأبان عنه[1]، ويقول ماسيتو: «فى حين أن اللغة السريانية قد نقلت أجروميتها عن اللغة اليونانية نقلاً صرفًا استطاعت لغة الضاد أن تشيد بناء ضخمًا من الإعراب – يضع أمام الأبصار مشهداً فلسفيًا ذا روعة وأصالة»[2].

وتتميز اللغة العربية دون غيرها من اللغات بامتناع البدء فيها بالحرف الساكن؛ لذلك أضاف العرب ألفًا أو همزة إلى حرف اسم «أفلاطون» و«اشبنجلر» لكى يتيسر النطق بهما، وذلك تمشيا مع فلسفة اللغة العربية التى تمنع الناطق بها من النطق بالحروف الساكنة فى أول الكلام: لأن تلك الفلسفة تفترض أن كل قول إذا

---

(١) د. عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق ص ٥٦.

كان قولاً جاداً ينبغى أن يكون بمنزلة الفعل، أو أن يهيئ قائله أو سامعه للفعل المرتقب. وفلسفة العربية كأنما تريد أن تنزه الناطقين بها عن لغو الكلام.

ولا شك أنه فى أعماق اللغة، وفى جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة فكرة الزمان، الماضى والحاضر والمستقبل، فكرة العلية، فكرة القياس العقلى النحوى وفى إيجاز كل مقولات العقل الإسلامى إنما ينبغى أن تستمد من أعماق النحو واللغة(١).

عاشراً : تاريخ العلوم عند العرب :

يحتل العلم عند العرب مكانة كبيرة فى تاريخ العلوم على مدى العصور، فإذا أرخنا لتاريخ هذه العلوم كالطبيعة والكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن فإننا لا يمكن أن نتغافل عن التراث العلمى الذى تركه لنا فلاسفة وعلماء العرب، إذ كيف ننسى أو نتغافل عن علماء كبار كابن الهيثم فى مجال الرياضة وجابر بن حيان فى مجال الكيمياء وابن سينا فى مجال الطب وغير هؤلاء من علماء عظام قدموا لنا العديد من الكتب والرسائل والبحوث التى تهتم بدراسة أكثر المجالات العلمية، دراسة دقيقة قائمة على أسس المنهج العلمى عند كثير منهم.

وإذا كان هؤلاء العلماء قد استفادوا من التراث العلمى القديم سواء فى شعوب الشرق القديم أو بلاد اليونان، فإنهم أضافوا إلى تراث العلماء القدامى أضافات جديدة جديرة بأن نبحث عنها ونحللها تحليلاً دقيقًا وهذه الاضافات التى قدموها لنا هى التي جعلت أكثر المؤرخين لتاريخ العلم العالمى يعترفون بالدور الكبير الذى قام به أجدادنا من العلماء العرب وذلك فى مجال العلم بكافة فروعه المختلفة المتنوعة.

يقول المستشرق «نيكلسون» لقد كان العلماء العرب فى العصر الإسلامى يقومون برحلات هى أقرب إلى الأساطير، وإن أحدهم ليقطع القارات الثلاث، وليس له من دابة تحمله سوى قدميه.... ثم يعودون إلى أوطانهم كما يعود النحل محملاً بالعسل، وما ذلك إلا ليبحث عن كتاب أو يناقش عالمًا أو يحضر على آخر، وإن أحدهم ليعود بأحمال من الكتب(٢).

---

(١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ دار المعارف بمصر ص ٥٦ .

(٢) د. أحمد سعيد الدمرداش : تاريخ العلوم عند العرب، دار المعارف بمصر ص٥٦ .

ويلاحظ أن الكثيرين من العلماء الموسوعيين كانوا يربطون العلم بالفلسفة، فهم علماء فلاسفة أو فلاسفة علماء ومن هنا لم يكن غريبًا أن نجد للكندى دراسات فى كثير من المجالات العلمية وذلك من خلال العديد من الرسائل التى تركها لنا، كما أن ابن سينا الفيلسوف المشرقى كان طبيبًا من أشهر أطباء العرب بالإضافة إلى أنه كان فيلسوفًا، بل إن شهرته كطبيب فى بلاد الغرب فى بعض الفترات كانت أكثر من شهرته كفيلسوف، وهذا يتضح لنا إذا رجعنا إلى كتاب القانون فى الطب لابن سينا ذلك الكتاب الذى يعد من أكبر الموسوعات فى علم الطب، يضاف إلى ذلك أيضًا دراسات ابن سينا للكائنات الطبيعية غير الحية كالمعادن والكيمياء والأحجار والصخور والصواعق والزلازل والبرق والرياح والجبال وغيرها، ودراساته للكائنات الحية كالنبات والحيوان، تلك الدراسات التى عول فيها إلى حد كبير على الملاحظة والتجربة وقدم لنا الكثير من المشاهدات التى اعتمد منها على استقراء الطبيعة[1].

فالعرب هم الذين وضعوا أساس البحث العلمى، فقد قويت عندهم الملاحظة وحب الاستطلاع ورغبوا فى التجربة والاختبار، فأنشأوا المعمل ليحققوا بعض النظريات وليستوثقوا من صحتها فقد دعا جابر إلى الاهتمام بالتجربة وحث على إجرائها وقال: «إن واجب المشتغل فى الطبيعيات والكيمياء هذا العمل وإجراء التجارب وأن المعرفة لا تحصل إلا بهما».

ونحن إذ نسعى إلى تقدير تراثنا العلمى وإبرازه – بدون أن يحكم مسعانا اعتبارات الهوى الجامع أو التعصب أو ردود الفعل العفوية – ندرك بوضوح أن هذا التراث مكون أساسى من مكونات حضارتنا، وتلك مسألة يستوجبها التقاء الحضارات وتصارعها من ناحية، واتصال تيار الوعى الإنسانى من ناحية أخرى.

فالابتكار فى ميدان الأفكار ليس خلقًا من عدم، ولكنه بالأحرى حياكة لخيوط متفرقة فى نسيج واحد وإعادة مزج لعنصر قديم فى مركب جديد.

فالكشف عن فترات ازدهار تاريخنا العلمى لهو تأكيد لقدرتنا على الإسهام

---

(١) د. عاطف العراقى : تاريخ العلوم عند العرب ص ٢ .

فى الحضارة، فى خلاصنا من الشعور بالنقص تزكية لوجودنا الأصيل وانقاذًا له من التردى فى هوة اليأس واستنارة لقدراتنا الإبداعية بما نحن مواطنين فى مملكة العقلاء وساعين نحو الاضطلاع بالمهمة الإنسانية على الأصالة - مهمة تحقيق وحدة الجنس البشرى، بطريق المعرفة - على الرغم من شتى ضروب الفرقة والعدواة[1].

* * *

(١) قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ص ٨ .

الفصل السادس

نماذج من القضايا الفلسفية

١- التوفيق بين الفلسفة والدين.

٢- وجود الله.

٣- النبوة.

٤- حدوث العالم وقدمه.

٥- العناية الإلهية.

٦- المعاد.

١ - التوفيق بين الفلسفة والدين :

يعد موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين من الموضوعات التى خاض فيها فلاسفة الإسلام فالدارس للكتب التى تركها لنا فلاسفة الإسلام يجدهم قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين، أو من حيث المشكلات نفسها بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان وبين ما أخبرنا به الدين.

ولعل من أهم الركائز التى ارتكز عليها معظم فلاسفة الإسلام، بل إن شئنا الحقيقة قلنا هى الركيزة الأساسية هى دعوة القرآن الكريم للتفكير والاعتبار والنظر، فلا أحد يستطيع أن ينكر ما فى القرآن من ضروب الاستدلال القائم على العقل، فشريعتنا قد دعت الناس إلى طرق التصديق الثلاث وهى الخطابية والجدلية والبرهانية وذلك فى قوله تعالى : ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(١) .

فهناك ثلاثة أنواع من المعرفة : هى المعرفة الخطابية، والمعرفة الجدلية، والمعرفة البرهانية وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس، ففريق البرهان يعتمد على الأدلة البرهانية، وفريق الجدل يعتمد على الأدلة الجدلية، وفريق الخطابة يعتمد على الأدلة الخطابية، وإذا كانت هذه الأدلة قد بحثت عند القدماء، فينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فتنظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم عليه(٢) .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد فى القرآن الكريم التنبيه المستمر على النظر العقلى فى الكون والتأمل لما فيه، وعلى التدبر فى بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه وهى إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير فى مواضع كثيرة إلى أن الدعوة الدينية « تذكرة » هى تنبيه

---

(١) سورة النحل آية ١٢٥ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ص ٢٦ .

وإيقاظ العقل لكى ينظر فى الكون ويؤمن بموجده على سبيل الاستدلال العقلى من الأثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام على المنظم المدبر المتقن وذلك بالتأمل فى الكون وما يؤدى إليه من معارف قال تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾(١)، ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾(٢)، ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾(٣)، ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾(٤).

وإذا كان هناك من ضل نظرهم فيها من قبل وذلك من قبل نقص فطرته أو سوء ترتيب نظر فيها، أو من غلبت شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد أن تمنعها عن الذى هو أهل النظر فيها . ويضرب ابن رشد على ذلك مثالاً: إن مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت من الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى، فالنظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة، ما يرد من الشرع إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه .

وإذا كان أهل السنة قد حذورا من خطر العلوم اليونانية على الدين وحاربوا المنطق اليونانى من غير رفق ولا هوادة، بحجة أن طرق البرهان الأرسطية كانت خطراً على صحة العقائد الدينية، بل ذهبوا إلى القول : بأن « من تمنطق فقد تزندق »، وقد حدث مع حفيد عبد القادر الجيلانى الصوفى المعروف وهو ركن الدين أن حرقت كتب الأوائل التى كانت لديه على الرغم من زعمه بأنه نسخ هذه الكتب توطئة لتفنيدها والرد عليها، فأهل السنة كانوا دائماً ينصحون طلاب العلم بتجنب الاتصال بالمشتغلين بعلوم الأوائل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وتجنب الاطلاع على الكتب الفلسفية، وذلك محافظة على سمعتهم أن تمس بسوء .

---

(١) سورة الحشر آية ٢ .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٠ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٩١ .

(٤) سورة الغاشية ١٧، ١٨ .

وقد دافع الكندى عن الاشتغال بالفلسفة ضد علماء الدين موجهاً إليهم تهما خطيرة تتلخص فى أنهم لا يتبعون الحق، وأنهم ضيقوا الفهم، وأن الحسد يأكل قلوبهم، وأنهم إنما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان، وأنهم بذلك يتاجرون بالدين، فرجال الدين يتاجرون بالدين، ومن يتجر بشىء باعه، ومن باع شيئًا لم يكن له، فمن يتجر بالدين لم يكن له دين(١).

ولذلك ينبغى علينا مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم لأنهم أشركونا فى ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقية، وأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فلولاهم لما اجتمع لدينا الأوائل الحقية التى بها توصلنا إلى مطلوباتنا الحقية وذلك على الرغم من شدة البحث.

وإذا قيل : إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا أى من بلاد اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون، وأنه يجب لذلك الابتعاد عنها، فالكندى يرد بقوله: وينبغى لنا ألا نستحى من الاستحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا الأمم، المتباينة لنا فإنه لا شىء أولى بطلب الحق من الحق، وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به، ولا أحد بخس الحق بل كل يشرفه الحق(٢) .

ويذهب د. زكى نجيب محمود مذهب فلاسفة الإسلام فى التمسك بالدعوة القرآنية للتفكير والنظر والاعتبار فى خلق السموات والأرض، بحيث أصبح التفكير – فيما يرى – فريضة إسلامية، فلأن تفكر لابد لك أولاً من مشكلة مطروحة عليك، لتجد لها حلاً، ولكن هذه الدعوة لا تمحى الفروق بين الفلسفة والدين وهى فروق واسعة عميقة بحيث يستحيل أن يخطئها بصر، والاختلاف بينهما متعدد الجوانب فهو اختلاف فى المصدر إذ الدين مصدره وحى يوحى إلى نبى أو رسول، أما الفلسفة فهى قائمة على رؤى يحدسها إنسان من البشر، وهى رؤى إما صادقة نافعة أو باطلة لا تنفع أحداً.

وهناك اختلاف فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه، ففى الدين إما أن يصدق المتلقى ما يقال له وبالتالى فهو يؤمن بالرسالة، وإما أن يرتاب أى لا يؤمن

(١) الكندى كتاب إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى تحقيق د. الاهوانى ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ .

بالرسالة، وأما في الفلسفة، فالقبول أو الرفض أو التعديل مرهون بمراجعة الاستدلالات المنطقية وبقدرة ما يقدمه الفيلسوف على تفسير ما نراه في الكون وكائناته، واختلاف في الوظيفة التي يؤديها كل منهما، فالدين منظومة من العقائد والشرائع والعبادات والمبادئ تتكون منها خطة حياة هنا في الدنيا وتمهد للحياة الآخرة يوم يكون الحساب، تلك المنظومة الدينية إذا ما أرست قواعدها في حياة الناس فهي إنما تصبح أهم ركيزة إيجابية تضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد وغير ذلك من مقومات المجتمع، أما الفلسفة فهي مختلفة لأنها تبدأ فعلها بعد أن يكون المجتمع قد أقام مقومات تلك ليحيا في إطارها، إذ يأخذ صاحب الفكر الفلسفي في تعقب أي مقوم من تلك المقومات إلى أصول المغمرة المستورة ففلسفة العلم – مثلاً – لابد أن يسبقها وجود العلم، وفلسفة اللغة لابد أن تسبقها اللغة، وفلسفة الإسلام لابد أن تجيء بعد ظهور الإسلام(١).

فالقرآن ليس كتاباً في الفلسفة، وهناك اختلافات بين الفلسفة والدين ولكن هذه الاختلافات لا تمنع من التوفيق بين الفلسفية والدين.

٢- وجود الله:

الله في الإسلام هو الخالق لكل شيء الذي لا يوجد شيء إلا بأمره ولا يدوم إلا بحفظه، والذي يعلم كل شيء كبيراً كان أو صغيراً، والذي لا واسطة بينه وبين أحد من خلقه، فوجوده تعالى حقيقة لا ريب فيها، وأمر فطري ليس في حاجة إلى أدلة تثبت وجوده فمنذ أن وجد الإنسان وجدت معه المعرفة بالله، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾(٢) .

فمعرفة الله فطرية عند كل إنسان تماماً مثل الحقائق الرياضية، وفوق ذلك فإنها تأخذ مكاناً خاصاً منفصلاً بين المعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط لها «فلو عرف الإنسان كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئاً»(٣).

وقد ساق فلاسفة الإسلام العديد من البراهين وهي براهين يمكن تقسيمها إلى قسمين: القسم الأول: وهي البراهين التي اعتمد فيها على العقل اعتماداً خالصاً

(١) د. زكي نجيب محمود : قيم من التراث ص ١٢٢ .

(٢) سورة إبراهيم آية ١٠ .

(٣) الغزالي : مشكاة الانوار ص ٥٤٥ .

من كل شائبه وهى البراهين الميتافيزيقية أو لما بعد الطبيعة، والقسم الثانى : هو ما انتزع من العلم الخارجى أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهى البراهين الطبيعية.

ففلاسفة الإسلام قد سلكوا طريقين هما : طريق الطبيعيين الذين توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما بينوا من وجوب قوة جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وارتقوا إليه من الطبيعة.

فالنظام المشاهد فى الموجودات يدلنا على منظم ومدبر له، وهذا المدبر هو الله، فالله هو المبدع والمهيمين على كل ما خلق، لذلك فإن الوجود يفنى إذا فقد إرادته سبحانه.

فإذا نظر الإنسان إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما، ووضع ما موافق فى جميع ذلك المنفعة الموجودة فى الشكل المحسوس والغاية المطلوبة، حتى يعترف إنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعًا صنعه؛ ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه لا يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

فقوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة وتبعد عنه تارة فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل، فكانت أعلى، إسخانها لهذا الجو حتى تكون فى موضع، لو كانت فيه لم يؤثر فينا أثرًا يظهر، فجمد ما على الأرض كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب، فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك فى هذه المواضع، ولو قربت جدًا لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك، كما يوجد ذلك فى المواضع التى تقرب منها الشمس أكثر.

وما يقال عن الشمس يقال عن القمر، إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل أقرب لمنع السحاب والأمطار لأنه كان يحل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف.

وهكذا يتعرف الحكماء على الله بمصنوعاته، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى

الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه. وهذا يعبر عن الطريق الصاعد الذى يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد له.

أما القسم الثانى من البراهين: فهى البراهين التى تأثر فيها فلاسفة الإسلام بأفلاطون وأرسطو واستعمالهم لأفكار عقلية خالصة لإثبات وجود الله.

ويعرف هذا القسم بالطريق النازل لأنه من وجود الله يعرف عالم المخلوقات. والعقل هنا ينتقل من الأعلى وهو واجب الوجود بذاته أو الله إلى الأدنى وهو واجب الوجود بغيره أو المخلوقات.

فالمبدأ الأول، واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمد منه وجوده، وهو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلاً على كل وجود، وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته، وكل وجود فائض عن وجوده، فواجب الوجود: هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال.

فالممكنات الموجودة تحتاج إلى علل، وأن هذه العلل لا تتسلسل إلى مالا نهاية، وأنها لا ترتد على نفسها، ولذلك فهى تؤدى إلى واجب الوجود، وهو الله تعالى.

وقد حور ابن رشد هذا الدليل السينوى أقصد دليل الممكن والواجب إلى الحركة والمحرك.

فالنظر فى الحركة الموجودة فى الكون يؤدى إلى تصور محرك أول لهذه الحركة، إذ أن الفلاسفة عندما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم وجوب ارتقاء الأمر فى هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عرى عن المادة، فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلاً غير منفعل أصلاً ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد، إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة لا من قبل أنه فعل محض، وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر بالفعل، لزم أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر.

فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أى يكون تحرك الأشياء من غير محرك، فالمادة الموضوعة للنجار وهى الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم

يحركها النجار، ولا الأرض يمكن أن يمكن منها نبات إن لم يحركها البذر. فلابد إذن أن يكون للحركة محرك، هو فعل محض ولا يشوبه قوة أصلاً، فالمحرك الأول خلو منها، إذ كل سرمدى فهو فعل محض فليس فيه قوة.

فالبحث فى أمر المحرك والمتحرك يؤدى إلى القول بالمحرك الأول إليه تنتهى سائر الحركات، وهو محرك غير متحرك أصلاً بالذات.

وهكذا نرى لدى فلاسفة الإسلام جانبًا دينيًا واضحًا يتمثل فى تأثرهم بالأدلة القرآنية، بالإضافة إلى جانب عقلى متمثل فيما اعتمدوا عليه من أفكار ومبادئ استقوها من التراث الفلسفى اليونانى مدللين بذلك على إمكانية الجمع بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين[1].

٣- النبوة[2]:

أثيرت مشكلة الوحى فى العالم العربى منذ بدأ النبى ﷺ دعوته، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحى سماوى وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الأسواق والحوانيت؛ لذلك قالوا: ﴿ **مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ۝ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا** ﴾[3]، بيد أن معجزته بهرتهم وفصاحته أفحمتهم، وهم أهل القول والألسن وزعماء البلاغة والبيان، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة، وأخرى بالكهانة والتنجيم، وعزوا إليه قوى خفية لا حصر لها، ولم يكن له من جواب على هذه الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يردد قول الله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ** ﴾[4].

ونظرية الإسلام فى الوحى وطرائقه سهلة واضحة فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين، وكل وظيفته تتلخص فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه وعنه تلقى محمد ﷺ كل الأوامر الدينية.

ولم يتردد رجال الإسلام فى الصدر الأول مطلقا فى التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحى والإلهام ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة فى سرها

---

(١) د. إبراهيم صقر: مشكلات فلسفية ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ص ٨٢ وما بعدها.

(٣) سورة الفرقان آية ٧ / ٨.

(٤) سورة الكهف آية ١١٠.

وأساسها ولا عن المعجزات فى عللها وأسبابها، وآمنوا إيمانًا صادقًا بكل ما جاء من عند الله دون تعليل أو بحث.

وفلاسفة الإسلام يتحدثون عن النبوة كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل فى هذه الحياة فالنبى هو الذى يسن للناس، وهو مقياس العدل بينهم، لذلك لا يجب تكذيبه، بل لابد من تصديقه، فهو فيما يسنه للناس فى أمورهم بإذن من الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه، فالنبى إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سننًا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه.

ولابد للنبى من خصوصية، وهذه الخصوصية التى تميزه عن سواه هى المعجزات، إذ ليس يصح تصديقنا للذى ادعى، الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامات التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك وذلك إما بقول الملك لأهل طاعة: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى، أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله[1].

أما كيفية تلقى الوحى والإلهامات فالفارابى وابن سينا قد فسرا ذلك عن طريق القوة المتخيلة التى تقبل الصور عن الملكوت أو العقل الفاعل، فميزة النبى إذن أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفاعل أثناء اليقظة وفى حال النوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحى شيئًا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفاعل[2].

ففلاسفة الإسلام يؤكدون على إمكانية الاتصال بالعقل الفاعل طبعًا بلا كسب ويستشهدون على ذلك بالمنامات والإنذارات، فنحن إذا رأينا شيئًا فى المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله، وسبب ذلك أن العقل الفاعل يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا فرؤيا النائم فيض من العقل الفاعل على النفس أولاً ثم يفيض عنها إلى القوة الخيالية ثانيًا، والنفس مستعدة لقبول ما يفيض عنه ولا تحتاج فى قبول ذلك الفيض إلى قوة من قوى البدن، إذ هى تقبل ما تقبله عن العقل من غير حاجة إلى وساطة متوسطة.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٠٩.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥٢.

ويعترف الفلاسفة بمعجزات الأنبياء كأسس ضرورية للاقتناع والاقتداء بها، فكون المعجزة خارقة للعادة معناه أنها مخالفة للسير الطبيعي المعروف في إيجاد الحوادث، مما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا في إيجاد الكائنات، وربط الأسباب والمسببات، وهذا لا يضر ولا يخرجه عن كونه ممكنًا، لأن الذى ربط الأسباب والمسببات هو موجد الكائنات وخالقها فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة لخوارق العادات وإن كنا لا نعرفها(١).

فالكلام فى المعجزات من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك فى وجودها وأن كيفية وجودها، هو أمر إلهى معجز عن إدراكه العقول الإنسانية.

وأبين المعجزات الإلهية كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقًا عن طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزًا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة. وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات، فليكف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة.

والحقيقة أن القرآن الكريم ليس معجزة بمصطلحاته أو بأسلوبه الفياض باللغة العربية كما يفعل المترجمون التقليديون، ولكن من وجهة نظره – ابن رشد – أنه يوضح للإنسان والبشر طريق الفضيلة والسعادة لكل الأجيال بطريقة ذات فاعلية وأن أى شيء يمكن إدراكه بالرجوع إليه، وبالمقارنة به فإن سائر المعجزات لا تؤثر فى رسالة النبى لأنها ليست متكررة ولا تضغط أو تؤثر فى الناس جميعًا(٢).

فالرسل موجودون، والأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، وبالتالى كان المعجز البراني دليلاً على تصديق النبى، وإن كان لا يناسب الصفة التى بها سمى النبى نبيًا، على عكس المعجز الجواني الذي يدل دلالة قطعية يقينية على وجود الرسول وشريعته، وصفة القطع واليقين هنا مستمدة من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما أنه رسول أو نبي.

وهذا واضح من حال الشارع أنه لم يدع أحدًا من الناس ولا أمة من الأمم إلى

---

(١) Kojan Averroes and The Metaphsica of Causation, p.82.

(٢) Ibid p.85.

الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قدم على يدى دعواه خارقًا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى. وما ظهرت على يديه ﷺ من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت فى أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها.

وقد يدلك على هذا قوله تعالى: ﴿ **وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا** ﴾ إلى قوله: ﴿ **قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا** ﴾(١).

وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به فهو قوله تعالى: ﴿ **قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿ **فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ** ﴾(٣).

فالقرآن معجزة وذلك على الرغم من اعتباره من جنس الأفعال المعتادة، أى على عكس شرط المعجز. وكونه دالاً على صدق نبوته عليه السلام دلالة قطعية ينبنى على أصلين هما: وجود الأنبياء والرسل بين بنفسه، أى وجود هذا الصنف من الناس لا يحتاج إلى برهان أو دليل فهم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله تعالى، لا بتعلم إنسانى، والشاهد فى ذلك هو إنذار الأنبياء بوجود الأشياء التى لم توجد بعد بحيث إذا خرجت إلى الوجود على الصفة التى أنذروا بها، وفى الوقت الذى أنذروا دل ذلك دلالة قطعية على صدق الأنبياء الذين يقولون ما يقولون على أساس الوحى.

أما الأصل الثانى: فيقوم على المناداة بأن من وضع الشرائع بوحى من الله فهو نبى وهذا الأصل غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية فمن المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحى من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبى(٤).

ويذكر ابن رشد الأسباب التى من أجلها اعتبر القرآن خارقًا ومعجزًا من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة الأول: أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم؛ بل بوحى، والثانى: ما تضمن من الإعلام بالغيوب، والثالث: من نظمه الذى هو خارج عن

---

(١) الإسراء آية ٩٠-٩٣.
(٢) الإسراء آية ٨٨.
(٣) سورة هود آية ١٣.
(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢١١، وانظر أيضًا: ابن رشد: تهافت التهافت ص٧٩١.

النظم الذى يكون بفكر وروية، أعنى أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة، وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول، واعتمد فى ذلك على الوجه الأول.

فابن رشد لم يرفض أيًا من المعجزات وإن كان يفضل القرآن هو المعجزة الحقيقية التى ينبغى إقرارها.

٤- حدوث العالم وقدمه:

مشكلة خلق العالم من المشاكل الهامة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى، بل تعد من أهم المشاكل الدينية على الإطلاق، إذ قد اكتسبت اهتمامًا خاصًا بسبب صلتها بالله والعالم، أو بين الله تعالى كعلة للعالم، والعالم كمعلول لله، والتساؤل لمن الارتباط بينهما هل هو فى زمان أو فى غير زمان؟ ومن هنا يظهر الحديث عن حدوث العالم وقدمه .

وقضية حدوث العالم وقدمه من القضايا الهامة التى أحدثت ردود فعل قوية داخل العالم الإسلامى، فالمسلمون يعتبرون الإيمان بحدوث العالم من أسس الإيمان بربهم وأن عليهم أن يؤمنوا بحدوث العالم من قبل قوة عاقلة، فالله هو الخالق لكل شىء والذى لا يتم شىء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه والذى يعلم كل شىء مهما صغر والذى أخرج العالم من العدم إلى الوجود، وخلق كل شىء بلا واسطة من أحد من خلقه، والذى له المثل الأعلى من الصفات التى ينطق بها القرآن الكريم فى كثير من آياته فالله خارج عن العالم وسابق عليه زمانًا، وفى مرتبة وجودية أعلى وأسمى، وهو حر فى أفعاله، والعالم ليس قديمًا ولا أبديًا، بل هو فى رحلة زمنية محددة، لأنه الزمن الدينى يبدأ بالخلق وينتهى بالفناء.

وقد وقف فلاسفة الإسلام إزاء تلك المشكلة موقفين: أحدهما المؤيد للحدوث، والآخر المؤيد للقدم. فقد ذهب الكندى إلى القول بأن العالم محدث من لا شىء فى غير زمان، ومن غير مادة بفعل القدرة الإلهية المبدعة المطلقة، من جانب علة أولى هى الله، فالله جل ثناؤه وهو الأنية الحق، وهو الحى الواحد الذى لا يتكثر البتة، وأنه هو العلة الأولى التى لا علة لها، والفاعل الذى لا فاعل له،

والمؤيس الكل عن ليس، والمصير بعضه لبعض أسبابًا وعللاً، فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعله بعضه فى بعض وانقياد كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل، أعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبر.

وحدوث العالم يستند إلى مبدأ التناهى فى كل ما هو موجود بالفعل، فجميع خلق الله متناهية بالفعل، لأن كل ما خرج إلى الفعل وصار شيئًا فمعدود العدد متناه بالفعل، فهى متناهية بالفعل يخرج بقدرة الله خروجا دائمًا جل ثناؤه ما أحب خروجها وكونها.

وحدوث العالم حركة فالحدوث والحركة متلازمان وبالمثل الزمان زمان الجسم أى مدة وجوده لأنه ليس للزمان وجود مستقل، فالجرم والحركة والزمان موجودة معًا، لا يسبق أحدها الآخر، ولما كانت كلها متناهية وخصوصا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيًا فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث(١).

أما القائلون بالقدم فقد رفضوا القول بحدوثه وبوجوده بعد العدم، وأن يتعلق فعل الله بالعدم، فالعدم لا يتعلق به فعل الفاعل بل الفاعل يتعلق فعله بوجود الحادث لا بعدمه، لأن العدم ليس شيئًا حتى يتعلق به فعل، فمعنى إيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون فى حال العدم، بل فى حال الوجود، فالعالم قد وجد فعلاً وهو محتاج لله فى وجوده حتى يظل موجودًا.

فالقائلون بقدم العالم لا يرضون أن يكون الله أولاً بالزمان وبعده بمدة جاء العالم ووجد، فسبق الله للعالم بالزمان، يلزم عنه أن يكون الله معطلاً عن الفعل والإيجاد ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل.

أضف إلى ذلك أنه لا سبيل إلى التمييز بين الأوقات بالنسبة إلى الخلق والإرادة نفسها لا نستطيع أن تؤثر وقتًا على وقت فهما متماثلان، فإذا لم يخلق الله العالم منذ القدم فكيف يختار وقتًا آخر يخلق فيه، وحصول هذا الاختيار يعنى حدوث تغير فى الله. والله منزه عن التغير، ومنزه عن النقص فالله له الكمال كله.

فالعالم يجب أن يكون قديمًا قدم علته، وملازمًا لها أزلاً فى الوجود ودوام وجوده دوام وجودها أبداً وعلى الرغم من هذه المصاحبة بين الله والعالم زمنًا، إلا أن

(١) د. إبراهيم صقر : فكرة السببية وعلاقتها بمشكلة وجود العالم تحت الطبع ص ١٩٠ وما بعدها

وجود العالم بالذات متأخر عن وجود الله، ومتوقف عليه، لأنه معلول فهو قديم بالزمان فقط، أما الله فمتقدم عليه بالذات إلى جانب قدمه بالزمان[١].

وبالرغم من الاختلاف بين أصحاب الموقفين أعنى القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم، إلا أننا نجد اتفاقًا بينهم، فالعالم سواء كان قديمًا أو حادثًا لابد له من فاعل، وأن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها معلول ومخلوق لهذا الفاعل، فالعالم فعله وخلقه، وسرمدية العالم أو خلقه متساوية وأن العالم لا يمكن أن يوجد بنفسه بل لابد له من خالق أو فاعل أو موجد.

٥- العناية الإلهية[٢]:

لا خلاف بين الفلاسفة القائلين بالحدوث والقدم على الربط بين النظام والترتيب الظاهر فى الكون، وبين العناية الإلهية؛ لذلك نجد من البدهى أن نقول إن الخالق معنى بخلقه، ومدبر له ومن البدهى أيضًا القول بأن الله قد رسم للعناصر برنامجًا وعين له بالإجمال ولكل شخص من أشخاصه بالخصوص هدفًا يسعى إليه ويؤيده هو فيه.

فالعناية هى أن يوجد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام، فالأشياء التى على وجه الأرض وبقاؤها محفوظة الأنواع فذلك شيء ضرورى مقصود، ليس يمكن أن يكون فاعله الاتفاق، وأظهر ما يوجد ذلك للشمس ثم للقمر، وذلك أن الشمس بين من أمرها أنها لو كانت أعظم جرمًا مما هى أو أقرب مكانًا لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر، وكذلك لو كانت أصغر جرمًا أو أبعد لهلكت من شدة البرد، والتصديق بهذا يقع من أن الذى تفعل به الشمس التسخين هو حركاتها أو انعكاس شعاعها، ومن المواضع التى لا تعمر من شدة الحر وشدة البرد.

والعناية فى الحركة اليومية ظاهرةٌ جدًا، فإنه لولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار، وكان نصف السنة نهاراً والنصف الآخر ليلاً، وكانت الأشياء تهلك حينئذ

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٠ وما بعدها.

إما فى النهار فمن الحر، وإما فى الليل فمن البرد.

فنسبة الخالق المبدع المطلب لمخلوق مبتدع من لا شىء هى علاقة إيجاب وتدبير سارين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل، وإرادة حكيمة تمنحه العناية واضع النظام فى الكون بحيث تكون أشياء هذا العالم بعضها عللاً وأسبابًا للبعض من حيث الحركة والفعل.

ولكن كيف وجد الشر فى هذا العالم؟ الواقع إن الفلاسفة قد سلموا بوجوده، واعتبروه شرطًا لنظام العالم، فالنظام الأكمل للعالم يقتضى وجوده مع الخير، بل عدوا عدم الاعتراف بوجوده هو الشر، فعالم الكون والفساد عالم المادة والصورة، عالم القوة والفعل فلا بد أن يكون أيضًا عالم الخير والشر، فحيث توجد القوة لابد من وجود الإمكان والنقص، أى لابد من وجود الشر.

فكل شىء بقضاء الله وقدره خيرًا كان أو شرًا، فإن الشر موجود إلى جانب الخير ولو لم يكن الشر موجودًا لما كان الخير الكثير الدائم. فعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد كل كائن فبقضائه وقدرته والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لابد من الشر.

والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة، وإن كان الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشىء لأجل اليسير من الشر الذى لابد منه كان الشر حينئذ أكثر.

فالشر أقل ذيوعًا من الخير بل هو جزئى عرض، أما الخير: فوجوده كلى، وليس من الحكمة أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة لأجل شرور فى أمور شخصية غير دائمة فالشر يصيب اشخاصًا فى بعض الأوقات أما الأنواع محفوظة، فالنار محرقة وقد تصيب ثوب فقير فتحرقه، إلا أن هذه الآفات الجزئية ليست من الخطورة بحيث تستلزم بطلان النار، لأن فيها خيرات كثيرة ومنافع دائمة(١).

فالقول بالشر ضرورة لنظام الكل وترتيبه وفيضه عن الله تعالى ومن الخير الاعتراف بضرورته وبضرورة وجوده لكى يستقيم وجود العالم فلولا أن هذا العالم مركب مما يحدث فيه من الخيرات، وما فيه من الشرور ليحصل من أهل الصلاح

---

(١) ابن سينا: الشفاء الإلهيات جـ٢ ص٢٩٩.

والفساد جميعًا لما تم للعالم نظام.

ومما يؤكد ذلك ما ذكره فلاسفة الإسلام من آيات قرآنية توضح أن الاعتراف بالشر لا يناقض الدين بل الدين هو الذى يقر بوجوده فى العالم. قال تعالى: ﴿ وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[٢]، فالحكمة الإلهية اقتضت خلق هذا الصنف من الناس المعرض بطبيعته للضلال، وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل، أشرار بطباعهم ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل[٣].

وبهذا نصل إلى القول بأن العناية الإلهية قد قامت على العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، ومحاربة الجواز والإمكان، وتفسير الأضرار الفردية إلى أنها سبيل للوصول إلى المنافع الكلية والاعتقاد بالغائية فى الكون، فلولا عناية الله بالعالم وحفظه إياه لما بقى موجود طرفة عين قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُوراً ﴾[٤] .

٦-المعـــاد:

كانت وما تزال مشكلة المعاد ذات أثر بالغ على سلوك الفرد وحياته العامة فقد عرفتها الأديان السماوية جميعًا لاعتمادها على فكرة البعث والجزاء كما أشارت إليها نحل قديمة وحديثة وفلسفات كثيرة، ويمكن حصر الاتجاهات والآراء حول المعاد فى خمسة:

١) الاتجاه الأول: مفاده القول بثبوت المعاد الجسمانى فقط، وأن المعاد ليس إلا لهذا البدن وهو قول من ذهب إلى نفى وجود النفس الناطقة المجردة وهو قول أكثر المتكلمين.

٢) الاتجاه الثالى: هو القول بثبوت المعاد الروحانى فقط، وهو قول أكثر الفلاسفة،

---

(١) سورة النحل آية ٩٣ .

(٢) سورة السجدة آية ١٣ .

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص٢٣٥ / ٢٣٦ .

(٤) سورة فاطر آية ٤١ .

الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بالحقيقة، هو النفس الناطقة المجردة.

٣) وهو القول بثبوت المعادين الجسمانى والروحانى معًا وهو قول سائر المسلمين.

٤) هو القول بعدم ثبوت شيء من المعاد الجسمانى أو الروحانى وهو قول الفلاسفة الطبيعين وهم الذين قالوا إن النفس هى المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم محال.

٥) وهو الذى يعبر عن موقف الشك أى التوقف عن الإدلاء برأى من الآراء السابقة كما ذهب إلى ذلك جالينوس فى قوله : «لم يتبين لى أن النفس مزاج فتنعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هى جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد»(١).

والبحث فى المعاد ضرورة دينية، وحاجة فلسفية خاصة وأن لغة القرآن الكريمة صريحة فى إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، فقد جاء القرآن الكريم بالآيات الكثيرة الدالة على المعاد ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ **قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ **فَإِذَا هُم مِّنَ الأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ** ﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ **يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ** ﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿ **إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (٢٥) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ** ﴾(٥)، كل هذه الآيات تؤكد المعاد من الناحية الدينية وتثبته فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين(٦).

أما الفلاسفة فيذهبوا إلى القول بأن السعادة الحقة فى أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة، وتصبح جزء من العالم العلوى، وقد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل.

فالمعاد من المسائل التى اتفق على وجودها كل من أهل الشرع وأهل البرهان أى أنه إذا كان هناك طريق شرعى لتقرير مبدأ المعاد، فهناك أيضًا طريق فلسفى برهانى.

---

(١) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٩٢-٢٩٤ .

(٢) سورة يس آية ٧٨ / ٧٩ . (٣) سورة يس آية ٥١ .

(٤) سورة الزلزلة آية ٦ . (٥) سورة الغاشية آية ٢٦ .

(٦) نقلا من د. إبراهيم صقر : المصادر اليونانية فى فلسفة ابن سينا الإلهية تحت الطبع ص ١٨٩ وما بعدها.

فالمعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلا من طريق الشريعة وتصديق خير النبوة وهو الذى للبدن، عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهى السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها.

فالشريعة قد وضعت معاداً بدنيًا ونفسانيًا، أما الفلاسفة فلا يعتقدون إلا بالمعاد النفسانى وبرهنوا على أن السعادة الحقيقية التى تصبوا إليها النفس فى معادها.

فالنفس تشبه الإلهى والجسم يشبه الفانى، والنفس أقرب الشبه بالإلهى، الخالد، المعقول وذا الطبيعة الواحدة أى البسيط الذى لا يتحلل والذى هو هو ذاته دائمًا على نفس الحال.

وأما الجسد من ناحية أخرى فإنه يشبه أقرب الشبة ما هو إنسان وفان، ومتعدد الطبيعة وغير معقول والذى لا يبقى هو هو على نفس الحال. فالنفس فى علاقتها بالجسد تكون فى موضع السيد القائد بينما يكون الجسد فى موضع العبد المسود.

وعند الفلاسفة تختلف طبيعة النفس الإنسانية عن الطبيعة الجسمية، وأنها مستغنية فى وجودها عن البدن، فهى جوهر روحى مجرد، وأنها مدركة بذاتها، وأنها خالدة مع إدراكاتها إلى الأبد، فلئن كانت النفس تحل فى البدن فإن حلولها أمر عارض على طبيعتها ولا يدخل فى جوهر وجودها، فضلاً عن أنها تحل إلى أجل مسمى، ثم تغادره إلى عالمها السامى حيث الخلود، وحيث البقاء الدائم، لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة.

فنفس الإنسان فى الحياة البدنية، منغمسة فى البدن وقواه، فإذا فارقت وتحققت ذاتها أدركت حينئذ ما يراه الإنسان باطلاً لا حقيقة له، وأدركت الموجودات بذاتها بآلة بدنية فتعلم أن الآلات كانت عائقة لها عن فعلها الخاص. فحلول النفس فى البدن أمر عارض على طبيعتها، ولا يدخل فى جوهر وجودها، فضلاً عن أنها تحل إلى أجل مسمى، ثم تغادره إلى عالمها السامى حيث الخلود،

وحيث البقاء الدائم، فلقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة. بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة.

فالمعاد إذن هو عودة الجوهر الروحى، أما البدن أو إن شئنا مجموعة الاعراض فلن تعاد لأنها تحللت وفسدت ولا يمكن إعادة ما قد تحلل وفسد، وبالتالى العذاب الجسمانى لأنه لا يمكن أن يكون للردع والإصلاح إذ لا عودة للناس إلى الدنيا بعد القيامة فلا يبقى إلا الانتقام والتشفى والله منزه عن ذلك فالأمور الواردة عن هذا الموضوع فى الشرائع – فيما يذهب ابن سينا – إذا أخذت على ما هى عليه لزمها أمور محالة وشنيعة.

أما النصوص الدينية المشتملة على تصويرات مادية للنعيم والعذاب فى الحياة الأخروية فالمقصود منها هداية العوام الذين لا يدركون إلا بالصور الحسية فالشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه، مقربة مالا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والنخيل فتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الإلهية الجليلة الغامضة التى هى عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة[1].

وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة وأشباع القول فى أسباب كل واحد منا من حور عين وولدان مخلدون وفاكهة مما يشتهون وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس وإستبرق وجنة عرضها السموات والأرض وما يجرى مجرى ذلك[2].

أما الراحة الروحانية فهى الخلو من الأحزان والمخاوف والدوام على الفرح والسرور والنشاط، وأعظم ذلك كله زيارة رب العالمين وكشف الحجاب عنه تعالى لهم.

أما المسىء فبأضداد ذلك من السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والأغلال وأكل الضريع وشرب الصديد وتدميغ مقاطع الحديد إياهم وتبديل جلودهم عقيب جلود تأكلها النار حتى لا يفنى عقابهم[3].

---

(١) ابن سينا: رسالة أخروية في أمر المعاد ص٥٠ .
(٢) المصدر السابق ص٥١ .
(٣) المصدر السابق ص٦١ .

والمقصود من البشارة بالثواب والإنذار بالعقاب: هو هداية القوم الذين لا يدركون إلا بالصورة الحسية، وقد بلغ صاحب شريعتنا محمد ﷺ فى جميع ذلك مبلغًا لا يمكن أن يزداد عليه ألبته.

فوجب فى حكم السياسية الشرعية تقرير أمر المعاد والحساب والعقاب على هذه الوجوه فالسعادة الأخروية باللذة الحسية والشقاوة الأخروية بالألم الحسى ولو فرصنا الأمور الأخروية روحانية، غير مجسمة، بعيدة عن إدراك الأذهان لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها والتحذير عنها منبهًا بالدلالة بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام.

أما الخاص: وهم الحكماء الفاضلون الذين يجدون رغبتهم فى إصابة السعادة الروحية أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية وسعادته الحقيقية يضادها وجود نفسه فى بدنه، وتخلصها من الجسد، خلاصًا ونقاء وصفاء، وصعودًا للعالم الأعلى وقربًا من البارى والفوز بجوار رب العالمين ومخالطة الأرواح الطيبة.

أما إن قصر فعله ونقص قصرت سعادته وانتقص ثوابه ويبقى حزينًا مغمومًا بل مخذولاً مذمومًا. فالنفس بعد الموت إما شقية أو سعيدة وذلك هو المعاد – فالمعاد هو عودة النفس البشرية إلى عالمها، ولهذا فى كتاب الله تعالى المنزل على نبيه المصطفى ﷺ شاهد واضح وهو قوله تعالى: ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾[1].

* * *

(١) سورة الفجر آية ٢٧.



الفصل السابع

نماذج من الفكر الإسلامى الحديث



نماذج من
الفكر الإسلامى الحديث

أولاً : الدعوة الوهابية[١] :

فى صحراء الجزيرة العربية – مهد الإسلام – نبتت الدعوة الوهابية أبان القرن الثامن عشر، واستهدفت تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات، والارتداد إلى ينابيعه الصافية فى صدر الإسلام، ودعوة محمد بن عبد الوهاب من الكلم الطيب لأنها تستند إلى الحق، وتدعو إليه، وتعمل فى سبيله، لهذا كانت دعوة مباركة، وفيرة الثمر كثيرة الخير.

والمبادئ الأساسية للدعوة الوهابية، هى تنقية معنى التوحيد من شوائب الشرك ظاهره وخفيه، وإخلاص الدين لله، وعدم الالتجاء إلى غير الله، وعدم الغلو فى تمجيد الرسول بما يخرجه عن حدود الطبيعة البشرية، وتحديد معنى الرسالة التى كلف بإبلاغها[٢].

والحركة الوهابية كانت نهضة أخلاقية شاملة، ووثبة روحية جريئة ودعوة إلى دين الحق والإصلاح، وقد احتوت على مبدأين ، كان لهما أكبر الأثر فى تطور العالم الإسلامى.

١– الدعوة إلى الرجوع إلى مذهب السلف، مع الاعتماد على الكتاب والسنة.

٢– تقرير مبدأ الاجتهاد فكان هذان المبدأن أساساً لنهضة فلسفية روحية.

وكان لآل سعود إلى جانب سيفهم الذى يستخدمونه فى الفتح سلاح معنوى آخر يدينون له بأعظم قسط من نجاحهم، ذلك السلاح من صنع الشيخ محمد بن عبد الوهاب أحد رجال الدين المطاردين فى سبيل عقيدتهم.

---

(١) تنسب الدعوة إلى محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمى النجدى، زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة فى جزيرة العرب : ولد ونشأ فى العيينة بنجد عام ١٧٠٣م، تلقى العلم فى موطنه ثم رحل فى سبيل الدراسة والعلم إلى كثير من المدن العربية، فاكتسب من سياحاته العديدة علماً غزيراً وخبرة واسعة، ووقف على أحوال العالم الإسلامى، ثم قارن بين ما آلت إليه حاله وما كونه فى ذهنه من أفكار عن المثل الدينية الصحيحة ، فكانت نتيجة ذلك هذا المذهب الجديد الذى عرف به وحمل اسمه، وكان سبباً فى خلق هذه الحركة الإصلاحية الخطيرة التى كانت الشعلة الأولى لليقظة الحديثة فى العالم الإسلامى كله، تأثر بها رجال الإصلاح، فى الهند ومصر والعراق والشام وغيرها، انظر الزركلى الإعلام جـ ٧، وأيضا د. محمد ضياء الدين الريس مجلة الإرشاد الكويتية العدد السادس من شهر رجب ١٣٧٣هـ).

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس : مجلة الإرشاد الكويتية العدد السادس من شهر رجب ١٣٧٣م.

والذى لجأ إلى الدرعية عاصمة آل سعود فى ذلك الحين، فلقى لديهم الحماية والأمن، وكانت تملأ قلب محمد بن عبد الوهاب فكرة جديدة للقوى العربية على أساس دينى ناسب إلى ابتعادهم عن سيرة السلف الصالح، وانقسامهم إلى شيع، وإلى ابتعادهم عن خلقهم العربى الأصيل، سبب تلاشيهم الذى جعلهم فى متناول النفوذ الأجنبى.

ويقول السيد رشيد رضا عن الدعوة الوهابية نقلاً عن صاحب الدعوة: إن مذهبنا فى الأصول مذهب أهل السنة والجماعة، وطريقتنا طريقة السلف.. ونقر آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها ونكمل علمها إلى الله مع اعتقاد حقائقها.. ونحن أيضا فى الفروع على مذهب الأمام أحمد بن حنبل، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربع دون غيرهم»، ويروى المؤلف أن الوهابية حين فتحوا مكة مع الأمير سعود وجادلوا خصومهم فى أمر دعوتهم، اتهمهم خصومهم بأنهم يفسرون القرآن برأيهم ويأخذون من الحديث ما وافق أهواءهم، وأنهم يضعون من رتبة نبينا ﷺ بقولهم: النبى رمة فى قبره، وأن عصا أحدهم انفع لهم منه، وأن ليس له شفاعة وأن زيارته غير مندوبة، وأنهم يكفرون كل من ليس على مذهبهم، وأنهم ينهون عن الصلاة على النبى ﷺ، ويحرمون زيارة القبور المشروعة مطلقا، وأنهم يقولون أن من دان بما هم عليه سقطت عنه جميع التبعات، حتى الديون.. إلخ.

وقد رد ابن صاحب الدعوة على هذه الاتهامات بقوله: فجميع هذه الخرافات (يقصد التقولات) وأشباهها بهتان عظيم وافتراء بين يشهد بذلك كل من شاهد أحوالنا وحضر مجالسنا» ثم يقول: «والذى نعتقده أن رتبة نبينا محمد ﷺ أعلى مراتب المخلوقين على الإطلاق، وأنه حى فى قبره حياة برزخية، أبلغ من حياة الشهداء المنصوص عليها فى التنزيل..» الخ.

لقد كانت بادية الصحراء أخصب بيئة للدعوة الوهابية التى لا تساير بتزمتها المدنية الحديثة، ومع هذا فقد أخذ السعوديون فى المملكة العربية السعودية مؤخراً يخففون من تزمت هذه الدعوة، ونزعوا إلى نشر التعليم المدنى إلى جانب التعليم الدينى محاولين الجمع بين مقتضيات الدعوة الدينية ومطالب المدنية الحديثة فى حدودها الضيقة(1).

---

(1) د. توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى. ص ١٢١- ١٢٢.

٢- الدعوة السنوسية :

نهض بدعوة السنوسية السيد محمد بن على السنوسى الخطابى الجزائرى الأصل (ت ١٨٥٩م) وكان يعتنق المذهب المالكى، وقد نهض بدعوته فى البادية فى أفريقية الشمالية، واتخذ الكتاب والسنة أسسًا لهدم الخرافات والبدع التى أتلفت عقيدة الناس، واقتدى برسول الله ﷺ مثلاً أعلى فى السعى والعمل المثمر، وتميزت دعوته بالبساطة والابتعاد عن الحكم المغلقة التى يتعذر فهمها، وانصرف من إتيان الكرامات والخوارق وأوصى بذكر الله وعبادته، والاستخفاف بمباهج الدنيا ومنعها والاهتمام بإشاعة الأخوة والمحبة والتعاون والحرص على إعانة الفقراء والمحتاجين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وحرم الغلو فى تقديس الأولياء والمشايخ أحياء كانوا أم أمواتًا، ومنع ذكر الميت فى قبره بغير الدعاء له والترحم عليه ولكنه أباح زيارة المقامات التماسًا للعظة والبركة وكره نقض الأئمة السابقين، وباستمرار ابن عبد الوهاب فى الدعوة إلى الاجتهاد حتى كاد يغتاله من أجل ذلك شيخ أزهرى مالكى مثله فيما روى الشيخ محمد عبده[١].

وقد اقتضاه نشر دعوته أن ينشىء فى بلاد العرب زوايا تضم مريديه وأتباعه فكانت دورًا للعبادة والتثقيف الدينى ونشر الدعوة وإرشاد الأتباع وكانت كل زوايه تضم حقلاً ومدرسة ومسجدًا ومضافة، ويعين لها إمام السنوسية شيخًا من أئمة الدين والدنيا ويقال له «مقدم» وكان له نفوذ على سائر إخوانه من الدراويش، ينوب عنه وكيل يشرف على الشئون الاقتصادية، من أجل ذلك خالفت الزوايا صوامع النساك وأديرة الرهبان المنقطعين لعبادة الله، وكانت مراكز نشاط اجتماعى ودينى، وحرمت على أهلها التسول وطالبتهم بالسعى والكد فى زراعة الأرض وتعميرها حتى اقترن إنشاء الزوايا بالتعمير والإنشاء وإقامة البساتين التى تضم صنوف الفواكه والبقول والخضر فى بقاع قاحلة جرداء، بل كان من تقليدها أن يشتغل شيوخها بالتجارة على أن يخصصوا بعض أرباحها للإنفاق على الزوايا، وباقيها للطريقة السنوسية العامة، وقد أصبحت الزوايا فى الصحارى ملاجىء للمسافرين والضالين، وأضحى لها نفوذ على جيرانها تقوم على تعليمهم، وتفصل فى منازعاتهم، وتتكفل بحفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة بينهم.

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ .

وقد حرص شيخ السنوسية على أن تكون جميع زواياه على اتصال بمركزها العام – وهى زواية جغبوب – هكذا كان حال زواياه فى تونس والجزائر وفاس وبرقة ومصر والحجاز واليمن والسودان بل والهند وتركيا وغيرهما من أقطار العالم الإسلامى يتعين على كل منها أن يبعث بتقاريره إلى بنغازى حيث ترسل إلى جغبوب بالهجن السريعة، ومن هنا كان تأثير الزوايا فى مناطقها فى أحياء الدين وتحريك الناس للعمل ونشر الطمأنينة بينهم.

واستعانت الدعوة السنوسية بالعقيدة الدينية فى إثارة المشاعر فى وجه السيطرة الأجنبية فأخذت تنبه أتباعها إلى معانى الايمان والكفر، وتنفرهم من ولاية غير المسلم من الحكام وتوجب على كل فرد من أتباعها أن يتهيأ لمجابهة الطوارئ والتصدى للقتال والجهاد وإطاعة الأمر فى مقاتلة العدوان الأوربى المسيحى، وذلك بالرغم من أن الطريقة السنوسية لا تميل إلى استخدام العنف فى نشر دعوتها – كما كانت الحال فى الدعوة الوهابية – وتؤثر الإقناع والإرشاد وهى الطريقة التى تبناها بعد ذلك أكثر رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث، وكان لتعاليم الدعوة أثرها البالغ فى مقاومة الاحتلال للسودان والصحراء الكبرى، واحتلال إيطاليا لليبيا حتى عام ١٩٣٣ حين أصدر الطليان أوامرهم باغلاق زوايا السنوسية، ولكن جهاد السنوسية فى حرب طرابلس الغرب عام ١٩١١م قد أثار الدهشة فى مشارق الأرض ومغاربها، وكان مؤسس الدعوة قد هم بالعودة إلى الجزائر – موطنه الأصلى – فمنعته فرنسا التى قد احتلتها منذ عام ١٨٣٠م فأقام فى ليبيا وجعلها مقر حركته ومصدر الإشعاع فى دعوته، فمهد هذا لتولى السنوسية زمام الحكم فى المملكة الليبية، وقد جعل السيد محمد إدريس من الجامعة الإسلامية فى البيضا ببرقة مركز حركة دينية تشع هداية ونورا، وزاد فاهتم بالتعليم المدنى إلى جانب التعليم الدينى وأنشأ جامعة ومعاهد عليا تقوم بتدريس العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية بعد أن كانت إلى الأمس القريب مثار نفور – أو مدعاة إهمال وإغفال على أقل تقرير – وتجاوز السنوسى فى هذا المضمار المدى الذى بلغه السعوديون(١).

* * *

(١) المصدر السابق ص ١٢٤–١٢٥.

* د. إبراهيم صقر : الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإسلام، دار العلم بالفيوم ١٩٩٤م.
* د.إبراهيم صقر : دراسات فى علم الكلام، مكتبة أم القرى الجديدة بالفيوم ١٩٩٥م.
* د. إبراهيم صقر : دراسات منطقية عند فلاسفة الإسلام، دار العلم بالفيوم ١٩٩٤م.
* د.إبراهيم صقر : مشكلات فلسفية، دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٩٧م.
* د. إبراهيم صقر: المصادر اليونانية فى فلسفة ابن سينا الإلهية تحت الطبع.
* د. إبراهيم صقر: مشكلة السببية وعلاقتها بوجود العالم عند فلاسفة الإسلام تحت الطبع.
* د. إبراهيم صقر : الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، المكتبة المصرية الإسكندرية ٢٠٠٤م .
* د. إبراهيم عبد المجيد اللبان : المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية أبريل ١٩٧١م.
* د.إبراهيم مدكور : فى اللغة والأدب سلسلة اقرأ ٣٣٧ دار المعارف بمصر ١٩٧١م.
* د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١، دار المعارف بمصر ١٩٧٦م.
* أحمد أمين : الأخلاق، خبر التاليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م.
* أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربى، القاهرة ، بدون تاريخ.
* د. أحمد سعيد الدمرداش : تاريخ العلوم عند العرب، دار المعارف بمصر ١٩٧٧م.
* د. أحمد سمايلوفتش : فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر، القاهرة ١٩٨٠م.
* أحمد عطية : القاموس السياسى، القاهرة ط٣ ١٩٦٨م.
* د. أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية. مكتبة مصر - القاهرة ١٩٦٥م.
* د.أحمد فؤاد الأهوانى : الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٨٥م .

* د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف بمصر ١٩٨٣م.
* أربرى : المستشرقون البريطانيون ترجمة د. محمد الدسوقى النويهى، لندن ١٩٤٦م.
* د.إسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربى، القاهرة ١٩٢٨م.
* د. أميرة حلمى مصر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف بمصر ١٩٨٧م.
* أنور الجندى : الاستشراق ومجافاته لتاريخ الأمة الإسلامية، مجلة المنهل السعودية العدد ٤٧١ .
* ابن النديم الفهرست، المكتبة التجارية، القاهرة.
* ابن خلدون : المقدمة تحقيق د. على عبد الواحد وافى، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٠م.
* ابن رشد : تهافت التهافت، تحقيق: الأب بوييج بيروت ١٩٣٠م .
* ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق د. محمد عمارة دار المعارف بمصر ١٩٨٣م.
* ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، د. محمود قاسم ١٩٥٥م.
* ابن سينا : النجاة، بيروت ١٩٨٥م.
* ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: د. سليمان دنيا الطبعة الأولى ١٩٤٩م.
* ابن سينا : عيون الحكمة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٥٤م.
* ابن سينا : الشفاء الإلهيات، جـ٢ تحقيق: د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور.
* ابن سينا : رسالة الطير ضمن كتاب جامع البدائع، محيى الدين صبرى الكردى ط١ ١٩٣٧م.
* ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ١٢٩٨هـ.
* ابن سينا : منطق المشرقيين، المكتبة السلفية القاهرة ١٩١٠م.
* ابن عربى : فصوص الحكم تحقيق د. ابو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٤٦م.

* ابن عربى الفتوحات المكية جـ ٢ القاهرة ١٢٩٣هـ.
* د.ادوارد سعيد : الاستشراق، ترجمة د. كمال أبو ديب بيروت ١٩٨١م.
* ارنست رينان : ابن رشد والرشدية، ترجمة د. عادل زعيتر القاهرة ١٩٠٧م.
* د.اسحق موسى الحسينى : الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه مطبعة الأزهر ١٩٦٧م.
* الأب جورج قنواتى : الفارابى فى الفكر اللاتينيى إبان القرون الوسطى ضمن الكتاب التذكارى للفارابى، الهيئة العامة ١٩٨٣م.
* البغدادى: الفرق بين الفرق القاهرة ١٩١٠م.
* د. التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الرائد العربى القاهرة ١٩٦٦م.
* د. التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى، القاهرة دار الثقافة ١٩٧٤م.
* الدوميلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم ترجمة د.عبد الحليم النجار.
* الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة ١٩٧٨م.
* الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق سيد كيلانى القاهرة ١٩٦١م.
* الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٤م.
* الغزالى : المستصفى من علم الأصول – جزءان الطبعة الأولى القاهرة ١٣٢٤هـ.
* الغزالى : المنقذ من الضلال، القاهرة ١٩٥٥م.
* الغزالى :مشكاة الأنوار، القاهرة ١٩٠٧م.
* الغزالى: إحياء علوم الدين، دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٦٦م.
* الفارابى : الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو تحقيق د. ألبير نصرى نادر بيروت ١٩٩٦م.
* الفارابى : تحصيل السعادة تحقيق د. جعفر آل ياسين بيروت ١٩٨٣م.
* الفارابى : فصول مدنى تحقيق د. فوزى نجار بيروت ١٩٦٤م.
* الفارابى إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين – دار الفكر العربى القاهرة ١٩٤٨م.
* الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩م.
* الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة.
* الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ضمن كتاب رسائل الكندى

تحقيق: د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. الجزء الأول ١٩٥٠م.
* الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية.
* الكندى رسالة فى الجواهر الخمس. ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية.
* المسعودى : مروج الذهب، القاهرة ١٩٥٩م.
* النوبختي: فرق الشيعة، نشر ريتر ليبزج ١٩٣١م.
* اميل برهيبة : تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشى، بيروت ١٩٨٣م.
* اوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار بيروت ١٩٧٢م.
* بول ماسون أو رسيل : الفلسفة فى الشرق، ترجمة د. محمد يوسف موسى، القاهرة ١٩٤٧م.
* د. توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨م.
* د. توفيق الطويل : فى تراث العرب الإسلامى، عالم المعرفة، العدد ٨٧، ١٩٨٥م.
* د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة ١٩٥٨م.
* د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٤٧م.
* ج ج كراوزر : صلة العلم بالمجتمع ترجمة حسن خطاب، مراجعة محمد موسى أحمد الانجلو المصرية القاهرة.
* جب : الاتجاهات الحديثة فى الإسلام، ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعية بيروت ١٩٦١م.
* جب : وجهة الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٣٤م.
* جلال مظهر : مآثر العرب على الحضارة الأوربية، القاهرة ١٩٦٠م.
* جمال الدين القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مطبعة المنار ١٣٣١م.
* د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية. بيروت ١٩٧٣م.
* جورج كيرك : موجز تاريخ الشرق الأوسط من ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر

ترجمة د. عمر الإسكندرى مراجعة سليم حسن القاهرة ١٩٥٧م.
* جوستاف لوبون : حضارة العرب ترجمة د. عادل زعيتر، القاهرة ١٩٤٨م.
* د. حامد طاهر : الفلسفة الإسلامية، مدخل وقضايا دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٩م.
* د. حسام الدين الألوسى : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام بيروت.
* د. حسن إبراهيم حسن : الفتوح الإسلامية وأثرها فى تقدم المدنية، مجلة الرسالة أبريل ١٩٣١.
* د. حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب، القاهرة ١٩٩٠م.
* د. حنا الفاخورى خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية جـ٢، دار المعارف بيروت ١٩٧٥م.
* دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – الطبعة الثالثة – القاهرة ١٩٥٤م.
* راندال: تكوين العقل الحديث ترجمة جورج طعمة بيروت ١٩٦٥م.
* د. رمضان عبد التواب: مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين القاهرة، ١٩٨٦م.
* رود بارت : الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات الألمانية ترجمة د. مصطفى ماهر القاهرة ١٩٦٧م.
* رينولد آل نيكلسون : الصوفية فى الإسلام، ترجمة الاستاذ نور الدين شريعة القاهرة ١٩٥١.
* رينولد آل نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفى لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩م.
* د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة – مكتبة مصر القاهرة.
* د. زكى نجيب محمود : شروق من الغرب، دار الشروق ١٩٨٣م.
* د. زكى نجيب محمود : قصة عقل، دار الشروق ١٩٨٣م.
* د. زكى نجيب محمود : قيم من التراث، دار الشروق القاهرة.
* د. زهدى جاد الله: المعتزلة، مطبعة مصر – القاهرة ١٩٤٧م.
* زيغريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب بيروت ١٩٨١م.
* د. زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة القاهرة ١٩٨٣م.

* د. زينب رضوان : حركات المعارضة فى الإسلام، القاهرة ١٩٩٥م.
* صاعد الأندلسى : طبقات الأمم.
* د. عابد الجابرى : مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى، مهرجان الفارابى العراق ١٩٧٥م.
* د. عابد الجابرى: الرؤية الاستشراقية فى الفلسفة الإسلامية ضمن كتاب مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية جـ١ .
* د. عاطف العراقى : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة ١٩٩٥م.
* د. عاطف العراقى : الفلسفة العربية مدخل جديد، لونجمان القاهرة ٢٠٠٠م.
* د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد دار المعارف بمصر ١٩٦٨م.
* د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد مستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، القاهرة ٢٠٠٠م.
* عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل، دار المعارف بمصر ١٩٧١م.
* د. عاطف العراقى: تاريخ العلوم عند العرب القاهرة ١٩٩١م.
* د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.
* د.عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف بمصر ١٩٧٥م.
* د.عاطف العراقى: دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف بمصر. ١٩٧٣م.
* د. عاطف العراقى: فلسفة الاستشراق، مجلة المنهل العدد ٤٧١ .
* د. عاطف صبره : المستشرقون ومشكلات الحضارة القاهرة ١٩٨٠م.
* د. عامر النجار : علم الكلام تعريفه وعوامل نشأته، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
* د. عامر النجار: حركة الترجمة وأهم أعلامها فى العصر العباسى دار المعارف بمصر ١٩٩٣م.
* عباس العقاد : التفكير فريضة إسلامية، دار الهلال القاهرة ١٩٨٨م.
* عباس العقاد : الفلسفة القرآنية، القاهرة ١٩٧٣م.
* د. عبد الحليم محمود: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة القاهرة ١٩٧٩م.

* د. عبد الحميد مدكور : نظريات فى حركة الاستشراق، القاهرة ١٩٩١م.
* د. عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٥م.
* د. عبد السلام هارون : تحقيق النصوص ونشرها، القاهرة، ١٩٧٧م.
* د. عبد القادر محمود :الفلسفة الصوفية فى الإسلام، دار الفكر العربى ١٩٦٧م.
* د. عبد المجيد الغنوشى: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى السياسة الاجتماعية، مهرجان الفارابى والحضارة الإنسانية العراق ١٩٧٥م.
* د. عبد الهادى الفضل : تحقيق التراث جدة، ١٩٨٢م.
* د. عثمان أمين: فلسفة اللغة العربية الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م.
* د. عصام الدين محمد على: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٨٦م.
* د. عصمت نصار : ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، مناظرة بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم، دار العلم بالفيوم ٢٠٠٠م.
* د. عصمت نصار: الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد، تصدير د. عاطف العراقى القاهرة ١٩٩٦م.
* د. عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية القاهرة ٢٠٠٣م.
* د. على حسن الخربوطلى : الاستشراق فى التاريخ الإسلامى، القاهرة ١٩٧٦م.
* د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م.
* د.عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣م.
* د. عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية، بيروت ١٩٨١م .
* د. فؤاد زكريا: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة دار المعارف – القاهرة.
* د. فيصل بدير عون : الفلسفة الإسلامية فى المشرق القاهرة ١٩٧٧ .
* د.قدرى حافظ طوقان : العلم عند العرب مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٩م.
* كارادى فو: ابن سينا ترجمة د.عادل زعيتر، بيروت ١٩٧٠م.
* ليون جوتيه: المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية ١٩٤٥م.

* مالك بن نبى : إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى مقال بمجلة المنهل السعودية العدد السنوى ٤٧١ .
* د.ماهر عبد القادر حنين بن إسحق والنص الذهبى للترجمة دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨م.
* د. محسن جاسم الموسوى : الاستشراق فى الفكر العربى، القاهرة ١٩٩٧م.
* محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ترجمة د. عباس محمود القاهرة ١٩٦٨م.
* د.محمد الخومانى: المستشرق مجلة الرسالة عدد يوليو ١٩٣٧م القاهرة.
* د.محمد السويسى : آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمى العربى والرد عليها ضمن كتاب مناهج المستشرقين فى الدراسات الدينية والإسلامية.
* محمد حسنين هيكل : طريق على خريطة الأزمة، الاهرام ١٠ مارس ١٩٧٠ .
* د. محمد حسينى أبو سعدة : الاستشراق والفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٩٥م.
* محمد حسين آل كاشف العطاء : أصل الشيعة وأصولها، القاهرة ١٣٧٧م.
* د.محمد عابد الجابرى : مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب، بيروت ١٩٩٧م.
* د. محمد عبد الرحمن مرحبا: أصالة الفكر العربى منشورات عويدات بيروت ١٩٨٢ .
* د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : الكندى وفلسفته دار الفكر العربى ١٩٥٠م.
* الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة في خمسة أجزاء، تحقيق: د. محمد عمارة دار الشروق، القاهرة ١٩٩٥م.
* د. محمد غلاب : نظرات استشراقية فى الإسلام بدون تاريخ.
* د. محمد مبارك: نظرات فى التراث، بغداد ١٩٨٦م.
* د. محمد مصطفى هدارة : الخليفة المأمون سلسلة أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٢ .
* د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر.
* د. محمود الطناحى : مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربى، القاهرة ١٩٤٨م.
* د. محمود حمدى زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى القاهرة ١٩٨٩م.

* د. مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.
* د.موسى يونان مراد : حركة الترجمة والنقل فى العصر العباسى، بيروت ١٩٧٣م.
* مونتجمرى وات : فضل الإسلام على الحضارة الغربية، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين بيروت ١٩٨٣م.
* نيقولا ريشر تطور المنطق العربى ترجمة د. محمد مهران، القاهرة ١٩٨٦م.
* د. يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٦م.
* د. يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية بيروت ١٩٦١م.
* د. يوسف جبر : تاريخ دراسة اللغة العربية بأوربا، القاهرة ١٩٢٩م.

المراجع الأجنبية :

1) Arberry: Avicenna on Theology, London - Murray. 1951.
2) Afnan (Soheil): Avicenna, his life and works, London. George allen Unwin. 1958.
3) Alfred (Ivery): Al Kindy's on First Philosophy and Aristotle's Melaphyisics.
4) Emile Brihier: Histoire de la philosophie . Tome premier
5) Georges G. Anawati: Etudes de Philosphie Muslmane, Paris. 1948.
6) Gilson : La philosophie au moyen age Paris 1967.
7) Kojan (B) Averroes and The Metaphy Sica of Causation.
8) Living stone . Greek Genious. its meaning to us.
9) Macdonald : The Religion Altitude and life in Islam Beirut. 1965.
10) Macdonald Ency clop adia of Islam Art Al Ghazali.
11) Sharif (M. M) A History of Muslim Philosophy -otto- Harasso-witz - Wiesbaden. Two Volumes. 1963.

* * *

فهرس الكتاب

* * *

الحرف لتجهيزات الطباعة - القاهرة - ✆ ٥٧٢٢١٥٨